Costanzo Preve

Una nuova storia alternativa della filosofia

Il cammino ontologico-sociale della filosofia

petite plaisance

Questo libro – la cui scaturigine l'autore ci rivela essere una intuizione da lui avuta la mattina del 9 ottobre 2007 – costituisce la sintesi migliore dell'opera quarantennale di Costanzo Preve. Si tratta non di un normale manuale di storia della filosofia, ma di una esposizione approfondita e sensata, col consueto metodo previano della deduzione storico-sociale delle categorie, dei principali autori e delle principali tendenze filosofiche.

Preve, in queste pagine, dimostra magistralmente che si può fare storia della filosofia - e filosofia - non solo in modo erudito, ma in modo partecipato, umano, comunitario.

L'originalità delle singole interpretazioni pone questa opera come una vera e propria "miniera d'oro" per tutti quei giovani studiosi che vorranno, negli anni a venire, rapportarsi alla storia della filosofia in modo privo di pregiudizi e lontano dagli schemi del senso comune.

Ma se i frutti maggiori di questa sua ricerca potranno venire nel futuro, è certo che, già dalla fine del 2008, le idee contenute in queste pagine hanno comiciato ad alimentare e a nutrire la riflessione di molti, una linfa che si è diffusa percorrendo anche insospettabili sentieri.

Adesso finalmente l'opera si offre sulla "tela" per come l'autore l'ha dipinta.

COSTANZO PREVE è nato a Valenza (Alessandria) il 14 aprile 1943.

ISBN 978-88-7588-108-5

€ 30

il giogo

50

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὅπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.

In copertina:
Vincent val Gogh, *Autoritratto davanti al cavalletto*, 1888.
Amsterdam, Van Gogh Museum.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

COSTANZO PREVE,
Una nuova storia alternativa della filosofia.
Il cammino ontologico-sociale della filosofia

ISBN 978-88-7588-108-5

Copyright
© 2013

editrice
petite plaisance

Associazione culturale
senza fini di lucro

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
ERACLITO

Costanzo Preve

Una nuova storia alternativa della filosofia

Il cammino ontologico-sociale della filosofia

petite plaisance

Nota editoriale

Questo libro – la cui scaturigine l'autore ci rivela essere una intuizione da lui avuta la mattina del 9 ottobre 2007 – costituisce la sintesi migliore dell'opera quarantennale di Costanzo Preve. Si tratta non di un normale manuale di storia della filosofia, ma di una esposizione approfondita e sensata, col consueto metodo previano della deduzione storico-sociale delle categorie, dei principali autori e delle principali tendenze filosofiche.

Preve, in queste pagine, dimostra magistralmente che si può fare storia della filosofia – e filosofia – non solo in modo erudito, ma in modo partecipato, umano, comunitario.

L'originalità delle singole interpretazioni pone questa opera come una vera e propria "miniera d'oro" per tutti quei giovani studiosi che vorranno, negli anni a venire, rapportarsi alla storia della filosofia in modo privo di pregiudizi e lontano dagli schemi del senso comune.

Ma se i frutti maggiori di questa sua ricerca potranno venire nel futuro, è certo che, già dalla fine del 2008, le idee contenute in queste pagine hanno comiciato ad alimentare e a nutrire la riflessione di molti, una linfa che si è diffusa percorrendo anche insospettabili sentieri: l'autore aveva terminato la stesura dei quaranta vibranti capitoli distesi in più di seicento cartelle dattiloscritte con la sua vecchia "Lettera 22", e in un primo incontro a Vicenza ne aveva fatto partecipi alcuni amici chiedendo loro un contributo critico sulle tesi sostenute.

Nel 2009 «Petite Plaisance» assunse l'impegno di editare il volume: molte fotocopie di quelle seicento cartelle hanno cominciato a circolare, molti si sono dedicati alla composizione di quelle pagine. È dunque doveroso ringraziare questi amici di Costanzo: Andrea Bulgarelli, Carmine Fiorillo, Diego Fusaro, Davide Gallo Lassere, Luca Grecchi, Alessandro Monchietto, Giancarlo Paciello, Giacomo Pezzano, Francesco Ravelli, Enrico Varesio.

Nostro desiderio era di riuscire a pubblicare il libro all'inizio del 2011.

Ma l'*Associazione* ha dovuto fronteggiare molte difficoltà e siamo stati chiamati ad un silenzioso esercizio di paziente attesa.

Adesso finalmente l'opera si offre sulla "tela" per come l'autore l'ha dipinta.

petite plaisance

Associazione culturale senza fini di lucro

Prologo

Il lettore è già sicuramente a conoscenza del fatto che un'*Ontologia dell'Essere Sociale* esiste già, ed è la grande opera redatta dal vecchio Lukács fra il 1964 ed il 1971, anno della sua morte. Essa è stata egregiamente tradotta in lingua italiana da Alberto Scarponi, che ha curato anche la traduzione dei successivi *Prolegomeni*. A loro volta i *Prolegomeni* sono una semplice riscrittura dell'*Ontologia*, in cui peraltro la riformulazione ripetuta degli stessi problemi porta a nuovi approfondimenti qualitativi ed a nuove prospettive critiche.

Dal momento che conservo il senso delle proporzioni, so bene che ogni compositore di musica ha diritto ad ispirarsi a Mozart ed a Beethoven, ma sarebbe incauto se pensasse di poter "eguagliare" Mozart e Beethoven. Ed io infatti non penso affatto di "eguagliare" il maestro Lukács, e neppure mi riprometto di riuscire a riformulare un'*ontologia dell'essere sociale* all'altezza del lavoro fatto da Lukács fra il 1964 ed il 1971. Il periodo storico è diverso ed anzi imparagonabile, perché mentre allora la prospettiva politica era ancora quella di modificare "in corso d'opera" il socialismo realmente esistente prima della sua dissoluzione catastrofica, oggi (2013) la dissoluzione è già avvenuta, e sembra irreversibile.

E tuttavia, il termine «ontologia dell'essere sociale» non è una paroletta che può soltanto connotare un'opera irripetibile, ma è una parola simile ad "estetica", "etica", "idealismo trascendentale", "filosofia della storia", "storia della filosofia", ecc. In breve, il termine «ontologia dell'essere sociale» connota *una scelta filosofica e metodologica generale*, per cui non si tratta di una parola coperta da un *copyright* che se ne assicura così giuridicamente l'*esclusiva*, ma è una parola a disposizione di tutti coloro che ritengono di poterne liberamente elaborare il significato. Del resto, Platone non avrebbe mai pensato di possedere l'esclusiva del termine "repubblica", ed Epicuro si sarebbe messo a ridere se qualcuno gli avesse proposto di brevettare il termine "natura".

Ho quindi scelto di "impossessarmi" in parte del titolo *Ontologia dell'Essere Sociale* (titolando però il mio libro *Una nuova storia alternativa della filosofia*) senza alcuna intenzione né di criticare Lukács, né di competere con lui, né tantomeno di pretendere di andare oltre l'altissimo livello da lui raggiunto. Il sottotitolo è stato scelto per il semplice fatto che, dovendo in qualche modo "nominare" la mia personale filosofia, oltre che la mia personale interpretazione del marxismo (che un Lukács *redivivus* quasi certamente *non* approverebbe), mi sono reso conto che quest'ultima è a tutti gli effetti una *ontologia dell'essere sociale*, e dunque non aveva senso ricoprirla con altri nomi fuorvianti e pomposi. Ho quindi scritto "anche" una mia personale *Ontologia dell'Essere Sociale*. In quanto alla sua maggiore o minore qualità filosofica, il lettore è sovrano, e giudicherà lui.

Ci sono però due piccoli fatti autobiografici che possono aiutare non certo a giudicare la qualità di questo lavoro (già Hegel diceva che tutto quanto c'era di personale nelle sue opere era falso), ma possono aiutare invece a collocare la genesi psicologica soggettiva di questa opera. In primo luogo, è possibile dire che il mio primo lavoro filosofico compiuto ed edito era già dedicato ad una monografia critico-comparativa dell'*Ontologia dell'Essere Sociale* (cfr., Costanzo Preve, *La filosofia imperfetta*, Franco Angeli, Milano, 1984). Si trattava di una monografia critica, in quanto non si limitava ad esporre analiticamente i contenuti dell'*Ontologia*, ma ne forniva anche interpretazioni parzialmente divergenti, secondo l'inarrivabile modello del rapporto di Marx con Hegel, che riconosceva Hegel come il suo maestro di metodo filosofico (la *Scienza della Logica*, ecc.), ma nello stesso tempo si permetteva di criticarlo quando lo avesse trovato opportuno. Si trattava di una monografia comparativa, perché le soluzioni date da Lukács ai principali problemi filosofici del nostro tempo erano paragonate alle soluzioni date da altri insigni filosofi (particolarmente tre, e cioè Louis Althusser, Ernst Bloch e Martin Heidegger), e la loro relativa "superiorità" non era semplicemente affermata apoditticamente, ma era argomentata a partire proprio dalla comparazione.

Questo mio lavoro del 1984 ha avuto però la sciagura di avere una titolazione incongrua ed affrettata, frutto di un consiglio maldestro datomi da un amico che non si riconosceva affatto in questa scelta. E così, anziché darle un titolo più sensato, le diedi un titolo del tutto surreale ed insensato. Tutte le filosofie sono per loro natura "imperfette", nessuna può essere "perfetta" per il semplice fatto che non esiste alcuna "fine filosofica della storia", ma l'*ontologia dell'essere sociale* restava nel 1984 (e lo è ancora nel 2013, anzi lo è più di allora) la migliore esistente nel novero delle idee del tempo. Mi scuso quindi, quasi un quarto di secolo dopo, per il titolo affrettato ed incongruo dato a quella lontana opera, da lungo tempo affidata alla critica roditrice non dei topi, ma del macero cui le case editrici mandano i volumi invenduti perché non intasino il "prezioso" spazio dei magazzini di deposito.

La stesura di quell'opera del 1984 fu per me liberatoria. A lungo avevo coltivato in precedenza una sciagurata concezione strumentale della filosofia di tipo ideologico e/o epistemologico, alla ricerca di una "vera" filosofia rivoluzionaria e proletaria (lato *ideologico*), e/o di una "vera" filosofia scientifica e post-metafisica (lato *epistemologico*). Tutto questo mi aveva portato ad oscillare in modo insensato, sterile ed improduttivo fra le due scuole di Lucio Colletti e di Louis Althusser. Avrei continuato ad oscillare senza tirar fuori un ragno dal buco se la lettura dell'ultimo Lukács non mi avesse aperto gli occhi sulla sterilità dell'oscillazione tra *ideologia* ed *epistemologia*, termini apparentemente opposti ed il realtà complementari che lo stesso Lukács mi insegnò a considerare in "solidarietà antitetico-polare", e quindi come poli della stessa unità "alienata".

Ci sono molte forme di "alienazione", ovviamente, ma per quanto riguarda specificamente la filosofia l'alienazione massima e centralissima che può colpirla sta nell'accettazione di una funzione ancillare e subalterna o all'*ideologia* (che ha sostituito in forma depotenziata la precedente funzione ancillare e subalterna alla

religione ed alla teologia) o all'*epistemologia* (che ha sostituito la precedente funzione ancillare e subalterna alla gnoseologia e ad ogni teoria della conoscenza e della metodologia in generale). La liberazione da questa alienazione può essere trovata dalla filosofia soltanto nel ritorno all'*ontologia*, e più esattamente in un ritorno all'ontologia nel senso di Aristotele e di Hegel, ritorno unito ad un'interpretazione dello spirito filosofico di Marx (spirito a volte non coincidente con la sua "lettera") che lo ricolleghi appunto sia ad Aristotele che ad Hegel.

Dopo la pubblicazione di quest'opera, piena di difetti e connotata da un titolo inutile e fuorviante, fui considerato nei piccoli gruppi dei cultori dell'*ontologia* come una sorta di "lucacciano anomalo ed irregolare" (le ortodossie sono infatti sempre per natura sospettose di qualunque "deviazione" – assomigliano infatti agli atomi di Democrito e non a quelli di Epicuro). E nei successivi due decenni decisi di scendere dal nobile cavallo di cui non ero il proprietario (non potevo infatti acquistare il nobile cavallo di Hegel, Marx o Lukács), comprare a poco prezzo un asinello, e cavalcare questo asinello in piena indipendenza. La cavalcata di questo asinello è testimoniata dalle opere da me pubblicate in varie lingue europee fra il 1984 e il 2012. L'*ontologia dell'essere sociale* restava nello sfondo, ma non era più per me oggetto di uno specifico interesse monografico. Nel frattempo era sopravvenuta la catastrofe dissolutoria del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991), cui Lukács era stato del tutto interno ed "organico" (uso qui il termine di Antonio Gramsci), e mi sembrò (né da allora ho più cambiato idea) che la rottura di Lukács con l'ortodossia comunista era stata ancora troppo debole ed incerta, ed era ormai necessaria una rottura molto maggiore e più "qualitativa", in quanto per tornare allo "spirito" di Marx bisognava ormai "sbarazzarsi" della lettera del marxismo, secondo la formula radicale dell'amico recentemente scomparso Jean-Marie Vincent. Ripeto ancora che su questo punto non ho cambiato idea, ed anzi penso di avere proceduto ancora troppo poco su questa strada.

Nella prima settimana dell'ottobre 2007 ho però partecipato con due relazioni distinte al quinto *Congresso Marx Internazionale* tenutosi a Parigi fra la Sorbona e l'Università di Nanterre. In quell'occasione, il sabato 9 ottobre, ho partecipato ad un piccolo *atelier* in cui si teneva il "Colloquio Lukács", presieduto dal più stimato lucacciano vivente, il filosofo romeno-francese Nicolas Tertulian. Ero il solo italiano, ma c'erano brasiliani, francesi, americani ed un giapponese. In quell'incontro mi resi conto che il mio abbandono degli studi ontologici era stato troppo frettoloso, e sarebbe invece valsa la pena ritornarci sopra con maggiore cura. Dall'intuizione che ebbi quella mattina del 9 ottobre 2007 è nato questo saggio. Ed il maggiore onore che avrei potuto rendere a Lukács sarebbe stato il coraggio, in questo mio attuale lavoro, di fare direttamente riferimento alla sua *Ontologia dell'Essere Sociale*. E così ho fatto. Il lettore dirà poi sovranamente se si è trattato di un arbitrio o di una presunzione inaccettabile.

Si tratta, ovviamente, di un'opera critica del tutto indipendente, e cioè di una *mia libera interpretazione* dell'*ontologia dell'essere sociale*. Il lettore che crede al Limbo di Dante in cui gli "spiriti magni" del passato continuano a vivere e che è possibile

evocare facendo ballare i tavolini nelle sedute spiritiche potrebbe dire che un Lukács *redivivus* non sarebbe d'accordo in tutto o in parte con quanto scrivo. Ma chi scrive non crede in tali evocazioni, e quindi non si pone questi problemi che Kant, a proposito di Swedenborg, definì a suo tempo «sogni di un visionario».

La mia esposizione comprende una parte introduttiva e una parte storico-genetica con una ricostruzione ontologica dell'intera vicenda del pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Rimarrà da realizzare, se sarà possibile farlo in futuro – e se non da me auspico da altri –, la parte sistematica sull'analisi ontologico-sociale del moderno capitalismo globalizzato, della sua natura e delle sue contraddizioni specifiche. In questa parte finale del prologo mi limito a riassumere la traccia sintetica di questo contenuto per fare cosa grata al lettore e permettergli di dare uno sguardo d'insieme al complesso di argomentazioni e di tesi di questo lavoro.

L'introduzione ha come oggetto il chiarimento dei due termini *ontologia* ed *essere sociale*. Il termine *ontologia*, il cui uso moderno deve essere contestualizzato nel suo significato polemico ed oppositivo a "gnoseologia", ed al criticismo gnoseologico di Kant e dei suoi epigoni neokantiani in particolare, significa ristabilimento – nelle nuove condizioni e nei nuovi contesti storici – del punto di vista di Aristotele dell'*unità fra categorie del pensiero e categorie dell'essere*, unità infranta appunto dal criticismo e da altre scuole consimili. Questo ristabilimento, iniziato con Spinoza, si sviluppa poi con Fichte, Hegel e Marx, e Lukács deve esserne considerato solo l'ultimo sistematizzatore di buon livello.

Il termine *essere sociale*, a sua volta, deve essere interpretato come opposizione determinata a due impostazioni filosofiche scorrette, responsabili di due ricadute ideologiche ancora più scorrette, e cioè da un lato il "materialismo dialettico" di Engels, Lenin, Stalin e Mao, che unifica presunte (ed in realtà inesistenti) leggi della natura e della società – che in questo modo viene scorrettamente "naturalizzata" –, e dall'altro lato l'individualismo borghese anti-comunitario, definito a suo tempo da Marx «robinsonismo», che invece costruisce il concetto di società non in modo "sociale", ma in modo programmaticamente "asociale" (individualismo possessivo, ecc.). Appare chiaro che questi tre complessi concettuali (ristabilimento dell'unità ontologica delle categorie dell'essere e delle categorie del pensiero, critica del "naturalismo" del materialismo dialettico, ed infine critica dell'individualismo anticomunitario) sono in realtà lati di un *unico* complesso teorico che si tratta di rifiutare consapevolmente. Per questa ragione la piena comprensione dell'*Introduzione* è preliminare alla comprensione analitica delle parti successive.

Offriamo dunque al lettore una ricostruzione dialettica ed ontologico-sociale dell'intera storia del pensiero occidentale a partire dai presocratici greci fino a Lukács. Che significa *ricostruzione ontologico-sociale*? Significa ricostruzione *storico-genetica*, in quanto non basta dichiarare in modo aprioristico l'unità ontologica delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere se poi non si riesce a dare la *genesi storica* e *sociale* di questa unità. Soltanto una ricostruzione – sia pure sommaria ed inevitabilmente con qualche errore, semplificazione ed imprecisione – della storia del pensiero filosofico occidentale, ricostruzione compiuta con il metodo dialettico

della *genesi sociale delle categorie*, può rendere plausibile la teoria dell'*unità ontologica delle categorie dell'essere e del pensiero*, unica alternativa da un lato a quella che Hegel aveva definito la «dossografia della filastrocca di opinioni casuali» (dossografia con cui vengono confezionati abitualmente i manuali di storia della filosofia per i licei e per le università), e dall'altro a tutte le costituzioni aprioristiche e formalistiche del soggetto conoscente (*Cogito* di Cartesio, *Soggetto* come flusso di sensazioni e "me variopinto" di Hume, *Io Penso* di Kant, *Soggetto* come funzione energetica della volontà di potenza in Nietzsche, ecc.).

Una ricostruzione *ontologico-sociale* (termine equivalente a quello di "storico-genetica") delle filosofia occidentale è preliminare (e nello stesso tempo è indispensabile) a qualunque sistematizzazione dell'*ontologia dell'essere sociale* applicata alla quotidianità presente. Fu questo l'approccio di Hegel, che avrebbe ritenuto insufficiente la semplice esposizione di una logica e di una filosofia del diritto senza aver svolto preliminarmente e contestualmente una storia fenomenologica dello spirito umano, una filosofia della storia in generale e soprattutto una ricostruzione della storia della filosofia alternativa alle abituali dossografie compilative ed alle noiose e diseducative filastrocche di opinioni.

Chi scrive non possiede certo la finezza interpretativa di Hegel, Marx e Lukács, ed è pienamente consapevole dei propri limiti. Nello stesso tempo, chi scrive è consapevole che alcuni suoi predecessori nel campo della ricostruzione storico-genetica delle categorie (dal tedesco Alfred Sohn-Rethel alla greca Maria Antonopoulou) hanno certamente aperto la strada, ma hanno anche fornito alcune interpretazioni discutibili, o comunque migliorabili.

Il lavoro che presentiamo al lettore è programmaticamente migliorabile, ma per poterlo migliorare ci vuole una discussione critica specifica su tutti i singoli punti presi in esame, discussione che non potrà mai avvenire se ci si "barrica" (è proprio il caso di usare questo verbo!) all'interno del *bunker* dei difensori della costituzione formalistica del soggetto, della separazione di principio fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero, della negazione positivistica del valore conoscitivo e veritativo autonomo della pratica filosofica, della riduzione della pratica filosofica stessa a ideologia e/o ad epistemologia, ed infine della concezione della storia della filosofia come filastrocca di opinioni.

Rimarrà da lavorare in profondità ad un'esposizione sistematica del rapporto fra il punto di vista filosofico dell'*ontologia dell'essere sociale* ed il mondo contemporaneo.

Questo "mondo contemporaneo" potrà essere indagato assumendo liberamente il punto di vista di Marx, da allievi indipendenti di Marx, e soggettivamente convinti di portarne avanti sia il metodo di analisi che il contenuto di pensiero. L'ordine di successione espositiva di questo successivo lavoro ancora da compiere potrà essere strutturato sulla base del primato sia del metodo di analisi sia dei contenuti di pensiero ereditati da Marx.

Ma in cosa consiste esattamente questo metodo di analisi e questo contenuto di pensiero?

Non posso certamente anticipare tali analisi in questo *Prologo*, ma posso riassumere a beneficio del lettore i punti fondamentali che toccano questo metodo e questo contenuto. Ogni esposizione sistematica, infatti, presuppone che una volta chiarita la *genesi sociale delle categorie*, esposta in questo volume, si passi a chiarire anche la *natura del metodo* e quella del *contenuto*.

Il *metodo* dell'*ontologia dell'essere sociale* non può che essere un metodo che ha come titolare un soggetto socialmente determinato e non aprioristicamente fondato in modo "eterno" (l'approccio trascendentale ha appunto la funzione di costituirlo in modo programmaticamente destoricizzato e desocializzato), e come oggetto una *totalità logico-ontologica* (nel senso di Hegel), costruita dialetticamente in modo rigorosamente *monomondano* (sempre nel senso di Aristotele e di Hegel) e *non* bimondano (nel senso di Platone e di Tommaso d'Aquino). E tuttavia questa totalità logico-ontologica presenta alcune ambivalenze ed alcune difficoltà. Da un lato, infatti, questa totalità è in una certa misura "sferica" e non "piramidale", e quindi tutti gli elementi che la costituiscono dovrebbero farne parte organicamente in modo non gerarchico (nel senso, grosso modo, della totalità dialettica della Scuola di Francoforte, e di Adorno in particolare).

Dall'altro, se ci si colloca all'interno del metodo di Marx (come ha fatto a suo tempo Lukács, e come intendo fare io stesso), è impossibile evitare del tutto una concezione "topologica", cioè caratterizzata spazialmente da un "sotto" e da un "sopra", il "sotto" della *struttura* (e cioè dal rapporto all'interno di un modo di produzione determinato fra lo sviluppo delle forze produttive sociali e la natura classista dei rapporti sociali di produzione) ed il "sopra" delle *sovrastrutture* (forme di coscienza sociale di tipo ideologico, ecc.).

Non potendo certamente risolvere il problema del rapporto fra la concezione "sferica" e la concezione "topologica" della totalità unitaria dell'essere e del pensiero, nel lavoro futuro ancora da compiere ritengo giusto scegliere la successione di tipo topologico, per cui parto dal "sotto", e cioè dal basso, per risalire a poco a poco verso il "sopra", e cioè l'alto delle forme ideologiche.

Occorrerà quindi definire prima la personale concezione di modo di produzione ipercapitalistico post-borghese e post-proletario (e cioè la concezione "speculativa" di Capitale, inteso come concetto unitario), e su questa base la natura delle forze produttive sociali di questa fase storica (con annesse polemiche contro l'economicismo, o meglio le interpretazioni economicistiche di queste forze produttive, speculari alle interpretazioni fondate sulla "decrescita virtuosa"), e poi la natura dei rapporti sociali di produzione classisti, il cui "classismo" implica la ripresa aggiornata della teoria leniniana dell'imperialismo, contro le troppo rapide ed inesatte teorie di una globalizzazione mondiale post-imperialistica.

E di qui, mano a mano, occorrerà risalire alle cosiddette "sovrastrutture", utilizzando liberamente in questa prospettiva ontologico-sociale non solo Lukács, ma anche altri pensatori marxisti e non, scelti senza alcun settarismo e spirito di parrocchia ideologica.

È questo un impegno di grande lena, cui occorre prepararsi in un tempo non certo breve, con studi appropriati, lavori preparatori, confronti serrati ma anche di grande respiro teoretico. Il *contenuto* dell'*ontologia dell'essere sociale* non può che essere orientato a quello che definirò "anticapitalismo radicale moderno". Non credo quindi che si possa realmente contribuire allo sviluppo creativo dell'*ontologia dell'essere sociale* senza essere al contempo anche soggettivamente e politicamente anticapitalisti. È finito (ed è finito vergognosamente) il tempo in cui si poteva dire alla Hilferding che il marxismo poteva prevedere il passaggio dal capitalismo al socialismo come lo scienziato può prevedere l'eclissi del sole.

E così come l'*ontologia dell'essere sociale* presuppone il rifiuto del principio di Kant, secondo il quale esiste una differenza ontologica di principio fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere, nello stesso modo l'*ontologia dell'essere sociale* presuppone anche il rifiuto del principio di Hume chiamato "fallacia naturalistica", per cui i giudizi di fatto devono essere separati in modo radicale dai giudizi di valore. In modo alternativo agli approcci di Kant e di Hume, invece, l'*ontologia dell'essere sociale* assume il fatto che il capitalismo è una *realtà alienata*, e quindi da un lato è una realtà che deve essere conosciuta con un certo grado di distacco e di oggettività (c'è infatti differenza fra la datità conoscibile dell'intelletto scientifico ed i "sogni di un visionario"), e dall'altro è una realtà negativa, alienata ed alienante.

Il giudizio che diamo della realtà sociale è quindi *ad un tempo* ontologico ed assiologico, un giudizio di fatto e un giudizio di valore. E questo implica il fatto che l'*ontologia dell'essere sociale* deve rifiutare l'approccio di almeno tre grandi pensatori, David Hume, Immanuel Kant e Max Weber, e si costituisce appunto in lotta (anche Kant riconosceva che la filosofia è un *Kampfplatz*, un campo di battaglia) contro questi tre approcci, che ne fanno peraltro logicamente uno solo.

Terminato questo libro, si apre dunque la porta per un successivo cammino sul terreno della ricerca e dello studio dell'*ontologia dell'essere sociale* che sarà quindi apertamente anticapitalistica. Si tratterà, però, di sviluppare un anticapitalismo "comunitario" adatto al nostro tempo, che non solo rifiuti l'individualismo ipercapitalistico di oggi, ma anche le varie forme di collettivismo eterodiretto di tipo carismatico sviluppato dal defunto comunismo storico novecentesco (1917-1991), del quale è però bene non dare un giudizio interamente negativo, secondo la moda dell'*antitotalitarismo* che infuria fra gli "intellettuali" di oggi. Chi scrive, infatti, non è in alcun modo un "intellettuale", ma è un allievo critico ed indipendente di Marx, sostenitore di una interpretazione comunitaria del comunismo, ed è un filosofo che considera l'*ontologia dell'essere sociale* il punto più avanzato del pensiero contemporaneo.

Detto questo, così come i magistrati dovrebbero parlare con le loro sentenze, e non con i loro irrilevanti pronunciamenti moralistici e "manipulitistici", nello stesso modo i filosofi non dovrebbero parlare attraverso sparate ideologico-identitarie di appartenenza, ma dovrebbero esprimersi esclusivamente attraverso le loro argomentazioni filosofiche.

E cominciamo a farlo.

Introduzione

Il significato filosofico del termine «Ontologia dell'Essere Sociale»

I grandi filosofi scelgono generalmente in modo molto intelligente i titoli delle loro opere. Pensiamo a titoli come la *Critica della Ragione Pura* di Kant, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, *Essere e Tempo* di Heidegger. In tutti questi tre titoli è anticipato in forma sintetica il contenuto che poi verrà sviluppato in modo analitico. La stessa cosa, ovviamente, avviene per l'*Ontologia dell'Essere Sociale* di Lukács. Sul suo esempio, è bene che sia fatto anche per questo presente lavoro. Se si è deciso di intitolarlo sobriamente *Per una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, e non in qualche altro modo bizzarro maggiormente "attualizzante", ciò è dovuto a ragioni profonde. E questo ci porta prima a "scomporre" i due termini "ontologia" ed "essere sociale", e poi a "ricomporli" nella loro unità espressiva. Portate a termine queste due operazioni successive di scomposizione, prima, e ricomposizione, poi, potremo considerare terminata l'*Introduzione* e potremo dunque iniziare il nostro cammino, prima nella sua parte storica e poi – se non io, auspico che altri lo facciano in futuro –, nella sua auspicabile parte sistematica.

Secondo il *Dizionario Filosofico UTET* di Nicola Abbagnano il termine «ontologia» (che non a caso l'esistenzialista neokantiano Abbagnano identifica con il termine «metafisica» – ed in questa identificazione filosoficamente e filologicamente scorretta ed arbitraria è possibile giudicare in controluce l'insieme del suo pensiero, e giudicarlo negativamente!) ricorre *per la prima volta* nello *Schediasma Historicum* di Giacomo Thomasius del 1655, e sta direttamente alla base del significato che poi ne diede Wolff, e che fu il significato che Kant criticò. Il significato "moderno" di *ontologia*, intesa come descrizione analitica di categorie comuni all'essere ed al pensiero, sta alla base del "trittico" di Wolff (*psicologia razionale, cosmologia razionale* e *teologia razionale*), e fu questo "trittico" ad essere investito dalla critica gnoseologica di Kant, basata come è noto sulla distinzione qualitativa (e quindi, a modo suo, "ontologica") fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero. Nella parte storico-sociale di questo saggio dimostrerò (o cercherò di dimostrare) che la vittoria di Kant su Wolff non fu dovuta a casuali motivi di maggiore "performatività" soggettiva da parte di Kant su Wolff, ma ad una severa ragione storico-sociale, nella misura in cui l'*ontologia* di Wolff era ancora ideologicamente al servizio di una indiretta legittimazione ideologica di un potere di tipo signorile-tardofeudale, che si basava ancora su di un rapporto "fondativo" dell'*Aldilà* sull'*Aldiquà* (ed appunto per questo aveva bisogno di sostenere l'unità delle categorie dell'essere divino e del pensiero umano), mentre il "criticismo" vincitore

di Kant, invece, poteva autonomizzare integralmente l'*Aldiquà* stesso, affidando lo stesso *Aldiquà* all'intelletto (*Verstand*), e relegando la ragione (*Vernunft*) all'*Aldilà*. Ma, data l'importanza dell'argomento, rimandiamo agli appositi capitoli il chiarimento di come la vittoria di Kant su Wolff si basava in realtà su due elementi teorici e su due funzioni sociali ed ideologiche distinte. Da un lato, essa consentiva di criticare le pretese dell'*ontologia* (e cioè della *metafisica ontologica* – per Kant come per Abbagnano si tratta della stessa cosa) di poter esercitare una funzione "normativa" sulla realtà politica e sociale protoborghese in ascesa, e questa fu la ragione del suo gigantesco successo, che dura ormai da più di duecento anni e fa tuttora di Kant il filosofo "universitario" per eccellenza, quello su cui giura in modo quasi unanime il grande circo della filosofia accademica internazionale. La *gnoseologia* è infatti il succedaneo della religione per questi professori senza Dio. Dall'altro, esso curiosamente, pur chiamandosi "criticismo", permette di criticare soltanto l'*Aldilà*, laddove è una vera macchina da guerra teorica che non permette in alcun modo di criticare l'*Aldiquà*. Il criticismo, quindi, permette di criticare solo il *mondo celeste*, mentre non permette di criticare il *mondo terrestre*, e *questo* è infatti il motivo del suo successo anche per i prevedibili tempi futuri del breve e del medio termine (sul lungo termine, invece, nutro una moderata speranza sulla vittoria del "buoni", di cui fanno parte sia Lukács sia il sottoscritto).

Vedremo più avanti che il termine *ontologia* è in proposito molto simile al termine "materialismo", in quanto entrambi i termini hanno una genesi storica molto precisa. Il fatto che in greco antico, la lingua della nascita della filosofia occidentale, non esistessero né il termine "ontologia", né il termine "materialismo" (nato anch'esso alla fine del Seicento e all'inizio del Settecento per opera di Bayle e di Leibniz), ma ci fossero invece già i termini *to on* e *he hyle* (rispettivamente, l'*essente* e la *materia*, o più esattamente l'*essente alla luce dell'essere* e la *materia inscindibile nella forma*), non deve affatto essere ritenuto casuale. I termini non c'erano perché i termini indicano concetti, e questi concetti (*ontologia* e *materialismo*, appunto) sono concetti pienamente moderni, prodotti da una congiuntura storico-sociale specifica ed irripetibile, quella della modernità europea borghese di tipo illuministico e pre-illuministico, che analizzeremo nello specifico.

Il pensiero greco classico non aveva bisogno di connotarsi con il termine apposito di "ontologia" perché era già integralmente "ontologico", fondandosi appunto sull'*unità* delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere, *unità* che era il suo *presupposto fondante integrale*. Vedremo più avanti, infatti, che un'operazione di tipo criticista-kantiano nel contesto del pensiero classico era letteralmente impensabile e non concettualizzabile, e questo perché l'operazione kantiana presuppone socialmente l'esigenza di delegittimazione delle pretese normative non certo di una "religione in generale", ma di una religione organizzata in potentissime Chiese gerarchiche e legate al potere, Chiese prodotte dalla tripartizione organizzativa del cristianesimo (cattolici, protestanti ed ortodossi). Nel mondo classico greco non esistevano né Chiese organizzate di tipo monoteistico (e neppure politeistico, come l'induismo indiano), né libri sacri di riferimento la cui interpretazio-

ne legittima era "sequestrata" da organizzazioni gerarchico-clericali, e quindi non c'era alcuno spazio per il "criticismo", impossibile ed impensabile. Sta qui, appunto, il segreto del fatto che *tutte indistintamente* le scuole filosofiche dell'antichità classica erano "ontologiche", da quelle fortemente veritative (Platone, Aristotele, Epicuro, ecc.) a quelle scettiche (sofisti, accademici, scettici, ecc.). Non era quindi necessario nel mondo antico lottare per l'ontologia, così come non è necessario per gli esquimesi "lottare" per il ghiaccio e per la neve e per i *tuareg* ed i beduini "lottare" per la sabbia.

Dopo Kant e dopo la grande rivoluzione criticista, che sta alla base della filosofia apologetica borghese contemporanea (lo ripeto: il criticismo è una macchina da guerra per giustificare la critica del cielo e per *impedire* la critica della terra), è invece ridiventato necessario lottare per il *ristabilimento* dell'ontologia. Questa lotta a volte sembra disperata, perché si svolge spesso contro l'intero *establishment* informalmente organizzato della filosofia universitaria. Lo stesso "materialismo" moderno, riproposto in modo mirabilmente sistematico da Federico Alberto Lange nel 1866, non è che una forma di neokantismo criticista, perché si basa sulla critica della pretesa di estendere la validità del pensiero umano al di là di certi limiti di tipo psicofisico. Non a caso secondo Lange il materialismo rinasce dalle sue ceneri ogni volta che l'uomo dimentica questi limiti e pretende di dare valore oggettivo a costruzioni metafisiche che hanno solo un valore fantastico e illusorio.

Esamineremo le ragioni che hanno portato il materialismo "marxista" di Engels ad adottare il significato neocriticista di Lange, anziché riprendere il significato marxiano desunto da una ripresa creativa della *Scienza della Logica* dell'idealista Hegel. Mentre infatti la produzione di una teoria filosofica è largamente casuale e non può essere "dedotta" – anche se questa stessa produzione individuale non sfugge neanch'essa ad una deduzione sociale generale delle categorie –, l'accettazione e/o l'emarginazione sociale di una certa concezione filosofica *non* è mai casuale ed aleatoria. Il significato di filosofia di Lange vince a partire dal 1866 su quello di Hegel per ragioni spietatamente storico-sociali, che cercheremo per l'appunto di esaminare analiticamente più avanti.

Se dunque nel mondo antico il punto di vista ontologico era un dato intuitivo che non aveva bisogno di "fondazioni" filosofiche di secondo grado, nel mondo moderno postkantiano esso ha invece bisogno di un ristabilimento *consapevole*. Questo ristabilimento consapevole è passato *grosso modo* per due momenti storici successivi, che indagheremo analiticamente più avanti, ma che anticipiamo già sommariamente in questa *Introduzione*, tracciando qui solo le linee generali di questo complesso "ristabilimento".

Il primo grande ciclo storico di *ristabilimento ontologico* dell'unità fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere è stato caratterizzato dalla successione di tre grandi pensatori profondamente "ontologici", e cioè Fichte, Hegel e Marx. Possiamo qui trascurare il fatto, peraltro non indifferente, per cui questi tre grandi pensatori si autorappresentavano e si autocertificavano in modo diverso, e cioè come idealista soggettivo Fichte, come idealista assoluto Hegel, ed infine come

critico materialistico dell'idealismo Marx. L'autocertificazione soggettivamente sincera di un filosofo è certamente un dato da non trascurare, ma poiché sappiamo che l'ingannarsi su se stessi – per uno svariato insieme di ragioni biografiche – è un dato permanente dell'essere umano nel mondo, e nessuno vi può sfuggire (tanto meno i cosiddetti "geni"), questa autocertificazione soggettiva sincera deve essere accompagnata da una legittima interpretazione esterna, cui non si chiede che di dare spiegazioni razionali di quanto afferma (*logon didonai*). E la mia interpretazione sta in ciò, che Fichte, Hegel e Marx fanno parte della stessa "filiera" (come direbbe un produttore di latte e formaggi), e questa "filiera" è rappresentata dall'*ontologia dell'essere sociale*, e cioè dal *ristabilimento dell'unità fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero*. D'altra parte, se si vuole cominciare a "criticare" il mondo presente, questo ristabilimento è inevitabile. E vedremo che Fichte intendeva "criticare" l'epoca della compiuta peccaminosità, Hegel intendeva criticare il triangolo composto dal conservatorismo dei vecchi ceti, dall'economia politica individualistica inglese ed infine dalla "furia del dileguare" giacobino-russoviana, ed infine Marx (*ça va sans dire*) intendeva criticare l'alienazione capitalistica.

Per ragioni che analizzerò più avanti, dopo il 1866 e lo sviluppo del neocriticismo e del "ritorno a Kant", Fichte ed Hegel diventano temporaneamente dei "cani morti", e Marx non diventa invece un "cane morto", perché viene assunto in cielo e santificato (anzi, viene fatto "Santo Subito", come il papa polacco, Padre Pio e Madre Teresa di Calcutta) dalla socialdemocrazia tedesca di August Bebel desiderosa di *padrini teorici credibili*, ma l'assunzione in cielo di Marx avviene con una "aureola" di tipo positivistico e quindi neokantiano. Vedremo appunto più avanti le maestose ed inesorabili ragioni storico-sociali di tutto questo, ragioni contro cui non può nulla anche il pensatore più dotato (mi limiterò ad elencane tre: Georges Sorel, Antonio Gramsci ed appunto György Lukács).

Dopo il 1956 (destalinizzazione di Krusciov, ecc.) si apre di fatto un secondo ciclo storico di *ristabilimento* di un'*ontologia dell'essere sociale* basato anch'esso su di una riformulazione aggiornata dell'unità fra le categorie dell'essere e del pensiero. Il primo fiore promettente è stato appunto l'*Ontologia dell'Essere Sociale* di Lukács. Il valore di questo *ristabilimento ontologico* deve essere esaminato in modo "contrastivo" con altre coeve riproposizioni filosofiche, che esamineremo nell'ultima sezione di questo lavoro. Si tratta della dialettica negativa di Adorno, dello strutturalismo antidialettico di Althusser, del trotzkismo filosofico di Sartre, dell'utopia messianica di Bloch, del pessimismo di Günther Anders, del neokantismo formalistico di Bobbio e di Habermas, ecc. La grandezza relativa di Lukács appare appunto ancora più "grande" se la mettiamo in relazione con questi eminenti pensatori. Il tramonto, anch'esso relativo, del punto di vista dell'*ontologia dell'essere sociale*, per cui essa appare "invisibile" sulla scena "visibile" del dibattito filosofico contemporaneo – in cui appaiono invece "visibili" soltanto oggettivazioni di pensiero provocatoriamente anti-ontologiche –, può essere spiegato attraverso il metodo della *deduzione sociale delle categorie*. Il fatto allora che l'*ontologia dell'essere sociale* sia oggi "nascosta", e visibili in primo piano siano invece altre filosofie anti-ontologiche

(ermeneutica, pensiero debole, nichilismo, relativismo dei valori, filosofia analitica anglosassone, insomma, tutto il circo che Lukács considerava fondato sulla «solidarietà antitetico-polare fra l'esistenzialismo ed il neopositivismo»), sarà appunto l'oggetto delle riflessioni analitiche conclusive di questo mio lavoro.

Fin qui abbiamo analizzato il termine *ontologia*. Dobbiamo ora analizzare il secondo termine, quello di *essere sociale*. Qui il discorso appare ad un tempo concettualmente più semplice e più bisognoso di analisi plurale differenziata. Una intera parte sistematica dovrà successivamente essere scritta e dedicata ad un panorama analitico dell'attuale capitalismo ed ispirata appunto a questa nozione ontologica di *essere sociale*, e mi auguro che questo compito possa essere assolto. Per parte mia, in questa sede, mi limito a segnalare i tre aspetti fondamentali di questo *essere sociale*. Ancora una volta, questa segnalazione può essere fatta soltanto in base ad un metodo contrastivo: l'*essere sociale* si contrappone ad una visione puramente storicistica e sociologistica, che in quanto tale è di fatto anche nichilistica e relativistica, perché ignora che l'*essere sociale* ha come presupposto ontologico l'*essere naturale dell'uomo*, e più esattamente l'uomo come «ente naturale generico» (*Gattungswesen*), profilo storico-antropologico che lo mette in rapporto con il genere in quanto tale (*Gattung*), in base ad un rapporto definibile in termini di «conformità al genere» (*Gattungsmässigkeit*); l'*essere sociale* ha una sua specificità differenziale che lo separa dall'*essere naturale*, l'agire teleologico del lavoro come forma originaria (*Urform*) e modello (*Vorbild*) della prassi (*Praxis*), e questa specificità differenziale di tipo ontologico impedisce di parlare, come farà il materialismo dialettico di Engels, Lenin, Stalin, Trotzky e Mao, ecc., di «leggi dialettiche» comuni ed omogenee della natura e della società; infine, l'*essere sociale* richiede per sua natura ontologica che sia il *pensiero* (filosofico) che l'*essere* (sociale e comunitario) vengano esaminati rifiutando il punto di vista individualistico che parte appunto dall'atomo sociale originario come monade dell'intero sociale successivo, punto di vista che già Marx connotò correttamente come «robinsonismo». Da un punto di vista storico-genetico possiamo dire che lo storicismo sociologistico a base nichilistica, il criticismo gnoseologico che separa le categorie del pensiero e le categorie dell'essere, la presunta fallacia naturalistica che impedirebbe di pensare insieme la conoscenza di un fatto e la sua immediata valutazione, la naturalizzazione della società intesa semplicemente come "natura" applicata e raddoppiata, ed infine la costruzione individualistica ed atomistica della società privata in questo modo automaticamente di ogni dimensione comunitaria, ecc., fanno parte di un *unico complesso filosofico unitario*, che si contrappone *in toto* all'*ontologia dell'essere sociale*. Rimando per l'analisi più accurata alle pagine dei vari capitoli: concentriamoci in questa *Introduzione* su di una segnalazione sintetica dei tre aspetti prima indicati.

In primo luogo – come vedremo meglio più avanti – il grande progetto emancipatorio della filosofia di Karl Marx, fondato sul riconoscimento ontologico dell'esistenza dell'*alienazione* come dato strutturale della riproduzione capitalistica, fu più tardi colpito da alcune patologie ideologiche, le maggiori delle quali furono lo *storicismo* ed il *sociologismo*. Secondo la *patologia storicistica*, veniva negato lo spazio

di una antropologia filosofica, con la scusa che si sarebbe trattato di una forma di "essenzialismo", e così non si poteva ammettere l'esistenza di una *essenza umana generica*, che come è noto lo stesso Marx aveva connotato con il concetto inequivocabile di «ente naturale generico» (*Gattungswesen*). Eppure, anche ammettendo che ciò che viene definito "essenza umana" non preesista alla costituzione storica dell'uomo in comunità, e quindi non esista affatto un "Adamo nel paradiso terrestre prima del peccato originale" (cosa che sono largamente disposto ad ammettere), il carattere integralmente storico dell'essenza umana ha come presupposto biologico-antropologico il concetto fondativo di *natura umana*. Tipico dello storicismo è allora la *riduzione integrale* della natura umana alla storia, con conseguente eliminazione di questo concetto. Eppure il «genere» (*Gattung*) è la sintesi dialettica di natura umana e di essenza umana, e quindi è del tutto corretto e plausibile parlare per l'individuo singolo concreto di «conformità o meno al genere» (*Gattungsmässigkeit*). Lo storicismo rifiuta questa impostazione antropologica ed ontologica, ed attua una riduzione *integrale* dell'uomo alla storicità. La riduzione integrale dell'uomo alla storicità implica necessariamente la conclusione filosofica che l'uomo è al cento per cento *storia*, e *senza* la storia non è *nulla*, perché la storia è il suo *unico* fondamento. Parafrasando Lenin, diremo allora che *il nichilismo è necessariamente la fase suprema dello storicismo*. A sua volta, lo storicismo deve cercare in tutti i modi un criterio di autocertificazione e di autoaccertamento, e poiché non può trovarlo al di fuori di esso (avendo escluso sia Dio, sia la natura umana – e restandogli solo lo scorrere insensato della storia), cerca di trovarlo in se stesso, e generalmente lo trova nel successo o nell'insuccesso dei progetti storici. In questo modo chi vince ha ragione e chi perde ha torto. Questo esito, che in genere la monumentale ignoranza dei dilettanti e dei mestieranti attribuisce a Hegel, consacrato come papa degli storicismi nichilisti adoratori del "successo", non può che dar luogo ad una forma di nichilismo integrale, che sfugge del tutto ai cosiddetti "laici", e che invece viene correttamente diagnosticato dai filosofi religiosi (ad esempio il dotato Joseph Ratzinger), i quali però non potranno mai accedere ad una vera *ontologia dell'essere sociale*, perché non possono fare a meno di "dedurre" l'essere sociale da una preventiva creazione divina. E tuttavia, nonostante questa inevitabile carenza, il pensiero religioso resta *quasi* sempre (ho messo il "quasi", perché il pensiero religioso fanatico ed integralista non è affatto migliore del laicismo, e può talvolta avere conseguenze pratiche ancora peggiori – in fondo, il professore universitario scettico è meno pericoloso del lapidatore di donne che si ritiene ispirato direttamente da Allah) migliore del pensiero derivato dal nichilismo storicistico. Sulla base della sua vergognosa idolatria del successo come unico parametro da usare per il giudizio storico (idolatria che ha come presupposto la cosiddetta "fallacia naturalistica" di Hume, che separa i fatti dai valori e nello stesso tempo fornisce ai "valori" una base puramente utilitaristica), lo storicismo è stato la componente essenziale del "cambio di campo" del ceto intellettuale sedicente "marxista" e "comunista" nel decennio 1985-1995. Se infatti l'unico criterio assiologico è il successo storico, dal momento che la storia del comunismo storico novecentesco

veramente esistito (1917-1991) si è conclusa con un palese insuccesso, ne deriva che la "storia ha emesso il suo giudizio". Chi vince è un bravo ragazzo, chi perde è una testa di ... Ho scelto volutamente un'espressione volgare, perché non avevo graficamente altro modo di connotare l'incredibile ed insopportabile "volgarità" filosofica dello storicismo. Non a caso Lukács riportò ripetutamente un detto del poeta latino Marco Anneo Lucano nel suo poema *Pharsalia*, e cioè «*causa victrix diis placuit, sed victa Catoni*» (la causa vincente piacque agli dèi, ma quella vinta piacque a Catone). Non conosco in tutta la letteratura filosofica mondiale un'affermazione tanto incompatibile con lo "storicismo" di ogni tipo.

Il sociologismo è quella forma "applicata" di storicismo che aspetta la salvezza dall'azione di un soggetto definito in modo esclusivamente sociologico. Nel caso del marxismo, come è noto, se ne sono date molte varianti diverse, ma tutte basate su di un presupposto angustamente sociologistico. In Karl Marx si è trattato del lavoratore collettivo cooperativo associato, dal direttore di fabbrica all'ultimo manovale, alleato con le potenze della scienza e della tecnica, definite a sua volta dallo stesso Marx con il termine inglese di *general intellect*. Per il modello marxista post-marxiano classico di Engels e di Kautsky si è trattato della classe operaia, salariata e proletaria, organizzata dai socialdemocratici sia sul piano sindacale che su quello politico. Per Lenin ed i bolscevichi si trattava dello stesso soggetto di Engels e di Kautsky, che non sarebbe però mai passato dal suo «in sé» sociale al suo «per sé» politico senza la necessaria mediazione del partito politico comunista, variamente definito nella storia del marxismo successivo in termini di «intellettuale collettivo» o di «moderno Principe» (il termine, come è noto, fu coniato da Antonio Gramsci). Per Mao Tse Tung e Che Guevara, infine, il soggetto storico rivoluzionario era costituito fondamentalmente dalla classe dei contadini poveri in lotta contro l'egoismo delle metropoli imperialistiche e delle loro aristocrazie operaie egoiste e complici.

E potremmo continuare, ma non ha senso perdersi in esemplificazioni analitiche in questa *Introduzione*. Ciò che conta è impadronirsi del nucleo concettuale della questione. Ed esso sta in ciò, che il sociologismo è soltanto il fratello minore dello storicismo, e sta ad esso come l'attiva casalinga Marta sta alla contemplativa Maria nella parabola dei *Vangeli*, in cui la seconda ascolta rapita il Salvatore e la prima si dà da fare in cucina.

Il punto di vista dell'*ontologia dell'essere sociale* è il solo che può realmente fronteggiare le due patologie complementari dello *storicismo* e del *sociologismo*, formazioni ideologiche entrambe impotenti di fronte alle smentite storiche. E questo perché l'*ontologia dell'essere sociale* non nega affatto la crucialità decisiva della storia, e non nega neppure il ruolo indispensabile dei soggetti sociali organizzati, ma inserisce questi due fattori "materiali" in una "forma" senza la quale questi due fattori non possono trovare alcun *fondamento*. E questa «forma essenziale» (uso qui il linguaggio di Aristotele poi corretto ed integrato – ma non modificato – da Hegel) è appunto il «genere» (*Gattung*), che ha come specificazione antropologica e storica l'«*ente naturale generico*» (*Gattungswesen*), nel suo rapporto contraddittorio con la propria conformità o meno al genere stesso (*Gattungsmässigkeit*). Il genere stesso,

inoltre, non è pura e vuota potenzialità riempibile all'infinito in modo relativistico (*dynamis*), ma è realizzazione in atto di questa potenzialità (*energheia*) in quanto la realizzazione in atto di questa potenzialità allude ad un contenuto, il contenuto antropologico dell'uomo come animale sociale, politico e comunitario (*politikòn zoon*), e dell'uomo come animale dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo geometrico delle proporzioni applicato alle proporzioni sociali e comunitarie (*zoon logon echon*). Ma su questo ritorneremo più avanti in modo analitico e (speriamo) convincente.

In secondo luogo, l'*ontologia dell'essere sociale* si oppone all'indebita naturalizzazione della storia sociale compiuta dal cosiddetto «materialismo dialettico» (*Diamat*), il quale negava la specificità *ontologica* dell'essere sociale attraverso la sacralizzazione di presunte (ed in realtà inesistenti) «leggi dialettiche» unificate della natura e della storia. Nel nostro lavoro – sviluppato invece sulla base del metodo della deduzione sociale delle categorie del pensiero nella loro interfaccia filosofica ed ideologica –, segnaleremo che questa "naturalizzazione" non è stata in alcun modo un "errore", ma è stata invece in un certo senso necessaria ed inevitabile in almeno tre congiunture storiche distinte. Primo, è stata necessaria ed inevitabile nel pensiero dei primitivi, la cui dipendenza dalla natura era talmente forte e diretta da rendere fisiologica la costruzione mentale collettiva e comunitaria di un unico complesso teorico e simbolico comprendente il macrocosmo naturale e il microcosmo sociale, in cui quest'ultimo diventava un'appendice derivante ontologicamente dal precedente. È possibile infatti – anche se paradossale – definire il pensiero dei primitivi come un «materialismo dialettico», e la deduzione sociale delle categorie permette di capire perché non avrebbe potuto in alcun modo essere una *ontologia dell'essere sociale*. Secondo, è stata necessaria ed inevitabile ai tempi del primo positivismo ottocentesco europeo (Auguste Comte nel 1830, ecc.), in quanto la comune ricerca di cosiddette «leggi scientifiche» – che avrebbero dovuto sostituire integralmente le vecchie «cause prime» della metafisica, per cui la sociologia umana diventava di fatto del tutto omogenea concettualmente all'astronomia, alla fisica, alla chimica ed alla biologia –, costituiva storicamente il solo modo di affermare e di legittimare il nuovo ruolo sociale di due professioni emergenti, quella del medico e quella dell'ingegnere. È noto che il medico e l'ingegnere erano due profili professionali già esistenti (ed anche generalmente ben pagati) nell'antichità, ma solo con il positivismo ottocentesco queste due figure emergono socialmente in tutta la loro interezza. Terzo, è stata necessaria ed inevitabile al tempo della costruzione staliniana del socialismo, in particolare dopo il 1929 e la scelta della collettivizzazione integrale dell'economia che richiedeva un "meccanismo unico" in cui integrare simbolicamente tutte le possibili "sovrastrutture" (storia, filosofia, letteratura, pedagogia, ecc.), da cui deriva la decisione del Comitato Centrale del PCUS del 25 gennaio 1931 di condannare ufficialmente tutte le tendenze filosofiche contrastanti con l'*unica ammessa*, l'interpretazione "ortodossa" del materialismo dialettico. Cercheremo di chiarire, usando il metodo della deduzione sociale delle categorie, che si trattava di una scelta sistemica e non di un errore, perché qua-

lunque versione dell'*ontologia dell'essere sociale* sarebbe stata incompatibile con la «falsa coscienza necessaria» che la costruzione staliniana del socialismo portava necessariamente con sé.

In terzo luogo, l'*ontologia dell'essere sociale* è del tutto incompatibile con l'autorappresentazione apologetica che il pensiero borghese fa della propria *genesi storica*. Questa autorappresentazione apologetica si fonda su di una indebita individualizzazione del *soggetto storico*, sviluppata gradualmente da Hobbes, Locke, Hume e Smith (non a caso, tutti e quattro inglesi o scozzesi, in ogni caso britannici ed anglofoni), individualizzazione indebita cui si oppose precocemente Hegel, la cui filosofia politica è tutta rivolta contro questa impostazione individualizzante, che poi Marx connotò mirabilmente come «robinsonismo». Sull'analisi di questo cruciale passaggio rimando ovviamente alle specifiche pagine del libro. Questa corrente individualistica di pensiero, tuttavia, non è neppure in grado di costruire un'accettabile *ontologia dell'essere individuale*, e cioè dell'*ente storico moderno specifico*. L'essere individuale, infatti, è un'astrazione del tutto artificiale. È vero, e ciò deve essere sottolineato, che nella modernità capitalistica l'essere individuale si rapporta direttamente e senza mediazioni "castali" al genere, e *per questo* dato ontologicamente irreversibile la modernità non deve essere rimossa e rifiutata con impossibili "ritorni" alla tradizione precapitalistica. Questo dato, di importanza inestimabile, sarà evidenziato perché senza la sua piena comprensione diventerebbe *impossibile* scrivere un'*ontologia dell'essere sociale* adatta ai tempi che stiamo vivendo. Ma su questo, appunto, ritorneremo più avanti.

Dopo aver "scomposto" i due termini di *ontologia* e di *essere sociale*, e dopo aver anticipato sommariamente temi che saranno sviluppati analiticamente in seguito, possiamo ora terminare questa *Introduzione* ricomponendoli, e si tratta allora di trovare la forma teorica più opportuna per una loro corretta ricomposizione. Ancora una volta, un riferimento ad Hegel ci sarà di aiuto.

Vi sono due affermazioni di Hegel (o meglio, due citazioni letterali documentate) che sembrano a prima vista incompatibili. Da un lato, Hegel ha affermato che «la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, e con questo ha già fin troppo da fare». Dall'altro, Hegel afferma che «la filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero». Si tratta in effetti di tesi che possono sembrare inconciliabili. Che cosa è dunque la filosofia e quale è il suo oggetto specifico? Si tratta di una *philosophia perennis*, che nel corso del tempo storico non cambia né di metodo né di oggetto, e risponde sempre alle stesse insopprimibili esigenze dell'uomo di sensatezza della sua vita individuale e sociale, oppure si tratta di un sapere integralmente storico, ed addirittura storicistico, del tutto relativo al tempo storico ed allo spazio geografico in cui si svolge?

Quando si tratta di commentare affermazioni di un filosofo di grande valore che troviamo indiscutibilmente contraddittorie, un buon principio metodologico consiste nel ritenere che questa contraddittorietà non sia il frutto di stupidità, superficialità o distrazione, ma nasconda invece un nucleo razionale che si tratta di individuare. È vero che *quandoque dormitant atque Plato et Kant et Hegel* (e già gli an-

tichi dicevano che *quandoque dormitat atque Homerus*, ogni tanto dormicchia anche Omero), per cui anche nei testi dei grandi filosofi si trovano distrazioni, banalità e cadute di livello. In questo caso, però, possiamo dire che questa contraddittorietà è solo apparente, e proprio dalla comprensione di questo enigma risulta la corretta natura dell'*ontologia dell'essere sociale* e la sua relativa superiorità rispetto alle sue grandi oggettivazioni filosofiche rivali di oggi.

Da un lato, è vero che la filosofia ha un oggetto veritativo generale, che consiste proprio in ciò che è, ed è eternamente. L'*ontologia dell'essere sociale* ha come oggetto l'essere sociale "in generale", ciò che contraddistingue lo specismo umano dallo specismo animale, e quindi il minimo comun denominatore di «genere» (*Gattung, Gattungswesen*) che unifica le storicità differenziate dei vari e distinti modi di produzione (comunismo primitivo, antico-orientale, schiavistico, feudale, asiatico, capitalistico, socialistico-reale, ecc.), in quanto ne tratta gli elementi permanenti definiti dal rapporto del binomio *essenza umana/natura umana* con i modi di produzione stessi. Dall'altro, è vero che questo occuparsi di ciò che è, ed è eternamente, deve trovare la sua specifica determinazione (*Bestimmung*) in una società concreta, che è appunto il luogo ideale del presente storico in cui vive il filosofo. In questo senso, non è affatto contraddittorio dire che l'*ontologia dell'essere sociale* è il *luogo* in cui si uniscono insieme i due elementi della *permanenza ontologica* (la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, e con questo ha già abbastanza da fare) e della *storicità determinata* (la filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero).

Abbiamo indicato così nell'*Introduzione* i tratti generali della nostra interpretazione dell'*ontologia dell'essere sociale*, certo diversa ed innovatrice rispetto a quella di Lukács, ma che crediamo non incompatibile ed anzi complementare con essa. Ma questa è solo una dichiarazione apodittica. Per poterla "giustificare" è necessario metterla alla prova prima con una ricostruzione storica della filosofia occidentale, e poi con un esame ontologico del nostro tempo da "apprendere nel pensiero".

E allora proviamoci. Il lettore ci giudicherà.

L'ontologia dell'essere sociale
alla prova della ricostruzione sensata
della vicenda complessiva della filosofia occidentale

ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE
E DEDUZIONE STORICO-SOCIALE DELLE CATEGORIE DEL PENSIERO
NEL LORO INTRECCIO DI ELEMENTO FILOSOFICO E DI ELEMENTO IDEOLOGICO

L'*ontologia dell'essere sociale,* annunciata nel *Prologo* e nell'*Introduzione,* deve ora essere messa alla prova. Nelle pagine che seguono essa verrà messa alla prova nella sua dimensione strutturale e sociale.

L'ideale sarebbe riuscire a non "saltare" nessun passaggio logico. Se non ci riusciremo, il lettore ci perdoni. L'*ontologia dell'essere sociale,* in ogni caso, non è il "titolo" di un saggio, che può essere riuscito o meno, ma è la connotazione di un approccio filosofico generale, che può e che dovrà in futuro essere perfezionato e migliorato.

Per il momento, eventuali errori, anche gravi, devono essere messi in conto.

I.

La natura ad un tempo necessariamente filosofica ed ideologica delle categorie del pensiero umano

L'uomo è antropologicamente un *ente naturale generico* (*Gattungswesen*), ed è pertanto del tutto naturale che anche il pensiero umano sia "generico", e possa essere riempito di sensazioni, impressioni ed idee nel modo più diverso, una diversità che è certamente legata al caso individuale (è infatti inevitabile che anche la casualità sia necessaria – come disse Hegel), ma che passa pur sempre per il filtro della storia e della geografia, del tempo e dello spazio determinati in cui si vive. Se Jaspers ha ragione nel dire (ed io lo credo) che l'uomo è l'unico animale in grado di anticipare la propria morte individuale, ne consegue che è anche l'unico animale costretto a *dare un significato* al breve segmento temporale che intercorre fra la sua nascita e la sua morte. Se questo è vero – come mi sembra plausibile – allora l'uomo è il solo animale costretto a dare senso (*Sinngebung*) alla propria vita, e ad inserirla e collocarla in un ambito più generale. Chiamare "essere" questo ambito generale mi sembra molto razionale, e non certamente frutto di un cattivo pensiero "metafisico", come dicono i positivisti di tutti i tipi.

Il *significato* da dare alla propria vita individuale e collettiva (più precisamente, individuale *perché* collettiva, o più esattamente comunitaria) è quindi un prodotto simbolico dell'anticipazione mentale della propria morte individuale, che Heidegger ha in fondo avuto ragione a definire la sola possibilità «autentica» dell'uomo, *autentica* proprio perché si tratta del solo caso in cui la possibilità coincide con la necessità, in quanto possiamo fare in teoria tutto, salvo ovviamente una sola cosa, quella di non morire. E dal momento che la sola cosa che non è nella nostra possibilità è quella di non morire, in quanto il morire prima o poi è una necessità inderogabile, ne consegue che il dar un *significato* alla nostra vita diventa una necessità altrettanto inderogabile, che comprende ovviamente anche la possibilità di decidere che essa non ha avuto e non avrà nessun significato, al di là del passare del tempo o – come si espresse Schopenhauer – del «veleggiare verso la morte».

Il *significato* che diamo alla nostra vita non ha ovviamente alcun significato "scientifico", perché la scienza è caratterizzata concettualmente da un inevitabile processo di disantropomorfizzazione. Noi oggettiviamo il mondo fuori di noi, lo matematizziamo e lo sottoponiamo a procedure sperimentali di verificazione e/o di falsificazione di ipotesi, ma possiamo fare tutto ciò soltanto nella misura in cui lo abbiamo preventivamente disantropomorfizzato integralmente. Nel nono capitolo chiariremo (mi scuso per l'anticipazione) che la matematizzazione pitagorica del mondo *non* è in alcun modo un'anticipazione della scienza moderna di Galilei, perché Pitagora non è interessato ad una matematizzazione sperimentale del mon-

do, ma ad una estensione al mondo sociale in cui vive del calcolo delle buone proporzioni geometriche.

Se è del tutto privo di ogni significato scientifico nel senso moderno e seicentesco del termine, il *significato* che diamo alla limitata porzione di vita che ci è concessa assume però necessariamente un doppio significato *filosofico* ed *ideologico*. Il *significato filosofico* deriva dalla prima definizione di filosofia anticipata nell'*Introduzione*, per cui «la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, e con questo ha già fin troppo da fare». Il *significato ideologico*, che è sempre una inevitabile "ricaduta" (*fall out*) di quello filosofico, deriva invece dalla seconda definizione hegeliana, segnalata insieme alla prima, per cui «la filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero». Si è di fronte allora al primo problema teorico serio di questa *ontologia dell'essere sociale*, quello del corretto rapporto fra filosofia ed ideologia, o più esattamente fra l'eterna veritatività della riflessione filosofica (l'occuparsi appunto di ciò che è, ed è eternamente) e la sua inevitabile ricaduta ideologica contingente (il proprio tempo appreso nel pensiero, o meglio l'aspetto sociale del proprio tempo appreso nel pensiero).

Partire con il piede sbagliato su questo delicatissimo problema significa rovinare tutto. Ed esistono due modi apparentemente opposti ma complementari di rovinare tutto, che consistono da un lato nel ridurre lo spazio della filosofia a spazio integrale dell'ideologia, e dall'altro nell'affermare con sciocca sicumera che l'ideologia è soltanto quella degli altri, mentre noi ne saremmo magicamente privi. Iniziamo dalla seconda versione, che è anche la più sciocca e grottesca, per poi passare alla prima, che è indubbiamente più seria, ma è anche più mortifera.

Colui che afferma che ideologici sono sempre e solo gli altri, mentre lui ne sarebbe miracolosamente immune in quanto praticante esclusivo della filosofia e/o della scienza, ricorda lo sciocco che in pieno sole afferma che tutti gli altri fanno ombra, al di fuori di lui che è un puro spirito che i raggi solari attraversano senza oscurarlo sul terreno. Come ha scritto argutamente il grande esperto di ideologia Terry Eagleton, l'«ideologia è come l'alitosi, ed appartiene sempre agli altri e mai a noi». Ed infatti è proprio così. Vedremo più avanti che la cosiddetta «deideologizzazione» non è che la forma ideologica dominante del tempo presente, la cui funzione è quella di consacrare religiosamente l'eterno presente capitalistico, privato di ogni "storia", e di trasformarlo in destino ineluttabile che nessuna volontà umana potrà mai modificare.

Scrivere una storia *ontologico-sociale* del pensiero umano in base al presupposto dell'identità fra filosofia ed ideologia, o più esattamente fra spazio filosofico veritativo e spazio ideologico di legittimazione e/o di contestazione sociale, significa rovinare metodologicamente tutto prima ancora di incominciare. L'uomo infatti non può fare a meno di rappresentarsi ideologicamente i propri interessi individuali e collettivi, perché solo su questo terreno può definirli, determinarli e prenderne coscienza e consapevolezza. Nello stesso tempo, nel corso di questo inevitabile processo, si forma un'*eccedenza concettuale* che va al di là di questa rappresentazione ideologica, e questa eccedenza concettuale è allora la matrice sociale, o

più esattamente *ontologico-sociale,* di ciò che fa parte della componente veritativa, e cioè di «ciò che è, ed è eternamente».

È questa allora la genesi storica ed ontologico-sociale del concetto di verità. Per poterlo però definire correttamente è necessario risalire ai cosiddetti "albori" della storia.

II.

L'unità ontologica di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale e la sua progressiva differenziazione storica

È possibile disegnare una "storia sociale della verità". Ed è possibile se riflettiamo sulla genesi storica dello spazio occupato da questo concetto. Una storia ontologico-sociale del concetto di "verità" inizia dalla constatazione per cui, per i nostri antichi e lontani progenitori detti spesso impropriamente "primitivi", la verità coincideva interamente con la sopravvivenza del gruppo e con l'insieme di comportamenti individuali e collettivi che assicuravano e garantivano questa sopravvivenza, mentre il falso coincideva con l'insieme di comportamenti individuali e collettivi che avrebbero messo in pericolo questa sopravvivenza stessa. Ciò che riproduce il gruppo è vero, ciò che ne minaccia la riproduzione è falso. Più chiaro di così!

E tuttavia tale "chiarezza" non deve essere frettolosamente interpretata attraverso categorie moderne. Questa concezione "primitiva" di verità – in linguaggio moderno – potrebbe essere definita come utilitarista o meglio "pragmatista". Ma non è affatto così. Soltanto i mestieranti del tutto privi di senso storico e sociale che usurpano il titolo di storici della filosofia potrebbero definire i nostri lontani progenitori utilitaristi o pragmatisti. I termini di classificazione hanno sempre una storia, ed al di fuori del contesto storico in cui sono nati non possono essere retrodatati, se non per analogia, ed anche questa analogia è quasi sempre impropria. L'utilitarismo non consiste nella sciocca banalità da *bar* per cui "il vero è l'utile", ma in una corrente di pensiero storicamente determinata che si è opposta a suo tempo alla metafisica religiosa, alla dottrina del diritto naturale ed alla teoria del contratto sociale, opponendo a queste tre concezioni una teoria dell'automaticità armonica dei rapporti sociali, in cui la rete degli scambi fra venditori e compratori costituiva una sorta di "mano invisibile" che non richiedeva né una fondazione religiosa né una fondazione politica della convivenza sociale. In quanto al pragmatismo, si trattò di una ben precisa reazione americana tardo-ottocentesca e primonovecentesca all'egemonia accademica delle correnti di pensiero neo-criticiste e neo-idealiste, divise praticamente su tutto, ma unite nel cercare una fondazione "trascendentale" (i neokantiani) ed "ideale" (i neohegeliani) del rapporto fra conoscenza e prassi.

I nostri lontani progenitori, quindi, non "anticipavano" per nulla l'utilitarismo ed il pragmatismo. Vivendo immersi nella natura, e dipendendo interamente dalla natura stessa in quanto cacciatori, pescatori, raccoglitori, orticultori ed allevatori, percepivano in forma largamente intuitiva l'unità di natura e di società, o più esattamente l'unità di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale. La differenza

disciplinare fra le cosiddette "due culture" e fra le facoltà scientifiche ed umanistiche gli era ovviamente del tutto ignota e letteralmente impensabile. Oggi tutti noi (all'infuori forse di qualche geniale artigiano polivalente *fai-da-te*) viviamo immersi nella più spinta divisione sociale del lavoro, e non potremmo sopravvivere neppure una settimana se essa si interrompesse. Tutti i prodotti con cui noi ci vestiamo, che mangiamo e beviamo, in cui abitiamo e con cui ci curiamo, ecc., provengono da questa divisione sociale del lavoro. Per la maggior parte di noi – come scrisse argutamente Charles Baudelaire – «la campagna è quello strano posto in cui i polli vanno in giro crudi». Ed è appunto sul presupposto di una divisione sociale del lavoro che noi oggi possiamo "scomporre" il concetto unitario di verità in verità scientifica, filosofica, politica, religiosa, ed in spazio del vero, del certo, dell'esatto, del veridico, ecc.

Non è dunque seriamente possibile negare la natura ontologico-sociale unitaria della nozione di "verità", e di come essa implicasse l'unità ontologica diretta fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale (o meglio, comunitario-tribale). La dipendenza dalla natura nelle comunità primitive era tale da non permettere neppure la distinzione moderna fra etica, politica, scienza e religione. L'idea che le categorie dell'essere e le categorie del pensiero, su cui si è basata la cosiddetta «rivoluzione copernicana» di Kant sul presupposto della preventiva costituzione formalistico-astratta del soggetto conoscente, ecc., sarebbe stata impensabile ed intraducibile per i nostri lontani progenitori. Essi dipendevano talmente della natura che erano costretti ad abbandonare i vecchi e a morire di fame e di freddo e ad eliminare i neonati con malformazioni.

Si tratta di cose note. Ma, appunto, ciò che è noto spesso non è "conosciuto". E non è conosciuto, soprattutto, da quegli storici della filosofia per cui di fatto le categorie del pensiero cadono dal cielo come la pioggia. Per costoro sarebbe addirittura plausibile che i primitivi potessero dottamente discutere intorno al fuoco se esista o meno qualcosa chiamato "verità" oggettiva ed universale, oppure se sia meglio scegliere un tollerante e pluralistico "relativismo".

L'unità ontologica originaria fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale resterà a lungo la matrice fondamentale del pensiero umano, e soltanto gli ultimi secoli sono riusciti a scalfirla. Vedremo più avanti che per scalfirla ci sono voluti, prima, i grandi scienziati seicenteschi come Galilei, e poi c'è voluta la distinzione kantiana fra categorie del pensiero e categorie dell'essere. In entrambi i casi non si è trattato certamente di due "pensate geniali" di un astronomo di Pisa e di un filosofo della Prussia Orientale, ma si è trattato di risultati di un severo processo sociale e storico sottostante.

Tornando ai nostri lontani progenitori, l'unità ontologica di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale, derivata dalla loro strettissima dipendenza dalla "natura" per la sopravvivenza e la riproduzione del gruppo tribale, non è ancora che un'immagine statica, e le immagini statiche non esistono, perché prima o poi sono investite dal movimento storico. In questo caso il movimento storico è descritto in modo sostanzialmente esatto dalla teoria marxiana dei modi di produzione, che

mette in correlazione dialettica da un lato lo sviluppo delle forze produttive sociali, e dall'altro la natura classista dei rapporti sociali di produzione. A tutt'oggi, mi sembra che questo modello teorico non sia stato ancora superato, e questo indipendentemente dal giudizio storico differenziato che possiamo dare sul comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991).

L'interazione fra lo sviluppo delle forze produttive (agricoltura, allevamento, guerra, costruzione di templi ed edifici, navigazione, fusione dei metalli, ecc.) e l'approfondimento classista dei rapporti sociali di produzione produce una peculiare *divisione antagonistica del lavoro sociale*, prima o inesistente o limitata alla divisione del lavoro tra i due sessi, femminile e maschile (caccia, orticoltura, cura dei vecchi e bambini, ecc.). In una formula sintetica potremo allora esprimerci così: l'unità ontologica fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale, oggetto necessario della intuizione olistica della totalità del mondo, viene *subordinata* (o, più esattamente, sottomessa, sussunta ed incorporata) alla divisione antagonistica del lavoro sociale. Uso il termine "antagonistico" per sottolineare la formazione di classi sociali antagonistiche, pur sapendo bene che la divisione sociale del lavoro (costruzione delle piramidi egizie e delle ziggurat mesopotamiche, ecc.) viene vissuta ancora come frutto di una armonia cooperativa.

Questa situazione implica che la religione cambi di funzione, e diventi un'ideologia di legittimazione del potere (faraoni egizi, re-sacerdoti mesopotamici, re-imperatori cinesi, ecc.), pur continuando ovviamente a funzionare come garante supremo della sensatezza del mondo. E se prima il concetto di "verità" era sorto in modo ontologico-sociale dalla necessità globale di riproduzione della comunità tribale, ora il concetto di "giustizia", prima ancora del tutto impensabile ed indeterminabile, sorge nel suo doppio aspetto dialettico-contraddittorio di garanzia "metafisica" del sistema sociale disegualitario e classista, da un lato, e di esigenza di ristabilimento dell'eguaglianza precedente, dall'altro. In questo senso, non c'è alcuna differenza di principio fra la «misura» (*metron*) dei Greci, il «ristabilimento del vero mandato del Cielo» dei cinesi, e l'«ira di Dio contro le iniquità degli uomini» dei profeti ebraici vetero-testamentari.

Le prime grandi civiltà storiche, dagli antichi egizi ai popoli mesopotamici, dalla civiltà dell'Indo a quella del Fiume Giallo in Cina, fino alle stesse civiltà precolombiane (aztechi, maya, incas, ecc.) si costituirono in modo necessariamente del tutto prefilosofico, sulla base di una comune simbologia culturale basata sulla capacità dei re-sacerdoti di interagire positivamente e virtuosamente con le forze della natura. A sua volta, la "natura" non era certo quella dei moderni "agriturismi" e degli ecologisti della domenica, che per "natura" intendono soltanto l'opposto complementare dell'inquinamento urbano e dei tubi di scappamento, ma era il fondamento dell'interazione fra agricoltura ed irrigazione (Nilo, Eufrate e Tigri, Indo, Fiume Giallo, ecc.).

Il pensiero filosofico, quindi, non è temporalmente coestensivo all'intera storia umana. Non è allora del tutto esatto – ed anzi è improprio – dire che l'uomo è *naturaliter* filosofo. I nostri progenitori, infatti, non lo erano. In un primo momento, essi

cercarono di garantirsi attraverso la magia ed il totemismo la necessaria armonia fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale, pena l'interruzione della sopravvivenza fisica del gruppo tribale. In un secondo momento, con il progressivo sviluppo della divisione antagonistica del lavoro sociale, questa unità ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale fu "sequestrata" da caste di re-sacerdoti e di nobili armati.

La genesi storica della filosofia deve quindi essere collocata in un *terzo* momento storico. Questo *terzo* momento storico è caratterizzato dalla problematizzazione critica degli equilibri sociali e culturali che si erano variamente costituiti nel *secondo* momento (il momento della costituzione degli imperi dispotici dei re-sacerdoti), il quale a sua volta aveva conservato largamente i contenuti simbolici del *primo* momento, quello dei nostri progenitori tribali (in primo luogo l'ilozoismo, cioè l'idea della profonda solidarietà fra uomini e animali e dell'universale animazione di *tutta* la natura, minerale, vegetale ed animale).

Messe così le cose "in ordine", possiamo fare un altro piccolo passo avanti.

III.

La teoria del «Periodo Assiale» di Karl Jaspers e l'insieme dei problemi interpretativi che essa pone

Nel 1959 il filosofo esistenzialista Karl Jaspers pubblicò un importante saggio sull'origine e sul senso della storia. La filosofia di Jaspers era caratterizzata da due elementi convergenti e complementari, e cioè da un punto di vista esistenzialistico mirato a dare "senso" all'esistenza umana individuale e da una concezione dell'ontologia come «periecontologia», e cioè come un'ontologia che avvolge l'essere (*periechon*) e gli gira intorno senza poterlo mai assorbire.

In questo saggio Jaspers descrive un «asse della storia», situato tra l'800 e il 300 a.C., un processo spirituale di circa cinquecento anni che avrebbe avuto il suo punto culminante intorno al 500 a.C., cui dà il nome di *Periodo Assiale*. Ne cito direttamente un breve brano: «In questo periodo si concentrano i fatti più straordinari. In Cina vissero Confucio e Lao Tse, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese, meditarono Mo Ti, Chuang Tse, Lie Tsu ed innumerevoli altri. In India apparvero le *Upanishad*, visse Budda e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità filosofiche, fino allo scetticismo ed al materialismo, alla sofistica ed al nichilismo. In Iran Zarathustra propagò l'affascinante visione del mondo come lotta fra bene e Male. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti biblici, da Elia ad Isaia e Geremia. La Grecia vide Omero, i poeti tragici, Tucidide, Archimede ed i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone. Tutto ciò che è implicato da questi nomi prese forma quasi contemporaneamente in quei pochi secoli in Cina, India, Persia, Palestina e Grecia, senza che nessuna di queste regioni sapesse delle altre».

Partiamo allora dalla constatazione storica fatta da Jaspers, per cui ci fu veramente nel mondo una sorta di *Periodo Assiale*. A questo punto, uno si aspetterebbe che Jaspers facesse un passo in più, e proponesse un'ipotesi storico-genetica, e quindi ontologico-sociale, di questo miracolo e di queste stupefacenti coincidenze. Niente di tutto questo. Jaspers constata tutto questo, e subito svolazza via parlando d'altro. Evidentemente, un miracolo ha voluto che cadessero dal cielo contemporaneamente in diverse regioni del mondo alcune sublimi teorie filosofiche, da Confucio a Socrate, da Budda a Zarathustra, da Geremia ad Eraclito.

Questo silenzio di Jaspers è ad un tempo stupefacente e vergognoso. È stupefacente, perché quando ci si imbatte in una serie di coincidenze ci si aspetterebbe che si facesse come Darwin alle isole Galapagos, in cui la serie di coincidenze osservate porta quasi spontaneamente alla creazione di un'ipotesi teorica, nel caso di Darwin all'ipotesi teorica dell'evoluzione della specie. È vergognoso, perché è vergognoso che si possa sostenere di fatto la teoria per cui le concezioni filosofiche cadono dal cielo. E tuttavia, anche i meteorologi danno spiegazioni sulla simultanea caduta

dal cielo di piogge simili in diverse aree del pianeta, in quanto si pone il problema di come analoghi «equivalenti omeomorfi» (tipo il *tao* cinese, il *dharma* indiano, il *logos* greco, ecc.) possano essere prodotti quasi simultaneamente (il termine «equivalenti omeomorfi» è del filosofo indiano Raimundo Panikkar, ed indica i concetti che hanno giocato un ruolo analogo nelle differenti culture e civiltà).

Questo "mistero" è parzialmente spiegato dall'irresistibile antipatia verso Marx e il marxismo coltivata da Jaspers. L'antipatia è tale da far sì che il pur dotato Jaspers non voglia neppure prendere in considerazione il *metodo ontologico-sociale* della deduzione storica delle categorie, centro e cuore di questo saggio. C'è qui evidentemente la paura del «riduzionismo», dell'«economicismo», della riduzione della sublime filosofia a «volgare pratica ideologica», ecc. Jaspers è vissuto in un contesto storico in cui effettivamente il metodo marxista era applicato in modo insopportabilmente riduzionistico e "volgare". Ma l'abuso di uno strumento, o più esattamente il suo uso arbitrario e scorretto, non devono essere scambiati per il suo uso corretto. Ed allora lasciamo Jaspers ai suoi pregiudizi, e torniamo ad occuparci del problema che ci interessa, che formulerò così: che cosa ci sta dietro, sopra o sotto a questa serie di coincidenze che si possono tranquillamente chiamare *Periodo Assiale*?

Tentiamo allora un'interpretazione ontologico-sociale. Potremmo ovviamente sbagliarci, ma meglio l'errore (sempre correggibile) della vuota insensatezza di chi si limita a constatare ieraticamente il "miracolo" dell'emergere del *Periodo Assiale*. Il *Periodo Assiale*, infatti, c'è stato veramente, ed è un bene che qualcuno lo abbia segnalato. Ma questo periodo assiale ha una genesi storica, ed è bene allora cercare di darla.

Il *Periodo Assiale* di Jaspers coincide con quella che prima ho chiamato la terza fase dello sviluppo mondiale del pensiero umano. È comunque necessaria una ricostruzione storico-genetica ed una interpretazione ontologico-sociale di questa successione logico-temporale in tre fasi. L'ho già illustrata precedentemente, e tuttavia, data l'assoluta crucialità metodologica di questo problema, che ci accompagnerà nel corso di tutto saggio, un'ennesima ripetizione ed un ennesimo riapprofondimento non saranno certamente inutili.

In una *prima fase* l'intuizione sociale diretta dell'unità del macrocosmo naturale e del microcosmo sociale assume una natura necessariamente *magico-animistica*, che tuttavia non è per nulla "irrazionale", ma è al contrario estremamente razionale, purché non si pensi che la *raison* sia nata con Galilei e con Voltaire (come pensa peraltro il novantacinque per cento dei presuntuosi "neoilluministi" odierni, seguaci idolatrici della suprema *destoricizzazione*). Questa intuizione olistica è estremamente razionale, perché concepisce la verità della totalità come funzione della sopravvivenza e della riproduzione del gruppo.

Di qui deriva ovviamente anche l'unità immediata fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero. Senza questa unità, infatti, il gruppo si sfalderebbe e si frantumerebbe. I primitivi erano forse "primitivi", ma non erano certamente stupidi come molti filosofi contemporanei. In questa prima fase la divisione del lavoro

sociale era ancora minima, e si svolgeva anch'essa in modo del tutto "naturale" fra sessi (uomini e donne) e fra classi d'età (giovani e vecchi). E tuttavia questa naturalità era anche immediatamente "sociale", perché comportava lo sviluppo di un dominio sociale degli uomini sulle donne e di un dominio simbolico dei vecchi sui giovani. Vi è qui una dimostrazione eccellente del significato di unità dialettico-contraddittoria fra natura e società.

In una *seconda fase* lo sviluppo delle forze produttive sociali comporta progressivamente l'approfondimento della divisione antagonistica del lavoro sociale. Il lavoro umano continua ad essere fondamentalmente collettivo e cooperativo, ed è quindi impossibile la costituzione stabile di ideologie privatistico-individualistiche di tipo "robinsoniano". E tuttavia cominciano a formarsi le classi sociali, e all'interno di questa formazione il concetto di "verità" comincia a coniugarsi con il concetto di "giustizia", che uniti logicamente insieme diventano il *primo* concetto contraddittorio della storia, quello di "vera giustizia".

Mentre il precedente concetto "primitivo" di verità era ancora unitario e non contraddittorio, perché definiva la riproduzione globale e non separata del gruppo, il concetto di "vera giustizia" si divide necessariamente in due lati contraddittori, perché per la classe dei dominanti la "giustizia" riflette simbolicamente la sacralità delle gerarchie sociali di potere, consumo e *status*, mentre per le classi dominate la "vera giustizia" riflette invece simbolicamente il ristabilimento dello stato di eguaglianza precedente nel frattempo violato e abolito. In questa seconda fase gli Stati monarchico-imperiali si costituiscono sulla base di una legittimazione interamente religiosa (faraoni, re-sacerdoti, ecc.).

Questa "religione", lungi dall'essere basata sull'ignoranza – come sosterranno poi in modo superficiale gli illuministi settecenteschi, i professori ottocenteschi e i "marxisti" novecenteschi –, si basava sulla diretta comprensione, più che "razionale", del fatto che l'unico collante simbolico che potesse tenere insieme la società era la religione, e soltanto la religione.

In una terza fase, l'equilibrio fra i dominanti ed i dominati, ancora sostanzialmente conservato nella seconda fase, comincia ad "incrinarsi" ed a "fessurarsi", a causa dell'eccessivo ed anormale approfondimento della separazione antagonistica fra ricchi e poveri. I ricchi diventano egoisti, ed i poveri invidiosi. La sinergia viziosa fra egoismo dei ricchi ed invidia dei poveri diventa così il *primo problema filosofico* della storia della filosofia mondiale, anche se ovviamente in modo non temporalmente "sincronizzato" nei vari contesti geografici, quasi sempre non comunicanti (e se fra l'India e la Grecia qualche comunicazione indiretta potrebbe esserci stata, è assolutamente sicuro che invece fra la Cina e la Grecia non ci può essere stata nessuna comunicazione, né diretta né indiretta).

E tuttavia la produzione di alcuni significativi «equivalenti omeomorfi» (*tao, dharma, logos*, ecc.) non deve essere riferita – con un eccesso di immediatezza – ad una "natura umana" comune, in quanto la natura umana esiste certamente, ma soltanto l'*essenza umana sociale comune* può produrre concetti filosofici confrontabili in quanto *equivalenti omeomorfi*.

La filosofia nasce quindi nel contesto di questa *terza fase* dello sviluppo del pensiero umano. Da un punto di vista storico-genetico, essa è prodotta da una situazione inedita, avvertita come pericolosa per la stessa sopravvivenza del gruppo comunitario, per cui la separazione antagonistica fra le classi sociali e fra i ricchi e i poveri diventa insopportabile. Da un punto di vista ontologico-sociale, invece, il primo problema filosofico, sia in senso storico che logico (primo perché è stato precedente, e primo perché è il più importante, in quanto ha appunto il "primato"), diventa il modo "razionale" di affrontare la sinergia viziosa fra l'egoismo dei ricchi e l'invidia dei poveri. La società deve allora riacquistare e riconquistare l'armonia perduta, e non è un caso che il concetto di *armonia* passi dalla natura alla società, e diventi oggetto privilegiato di tutte le possibili teorizzazioni dei filosofi, dalla Cina alla Grecia.

E tuttavia, se questa "condensazione" di fenomeni storici e di innovazioni teoriche è provocata da elementi sociali comuni, il *modo specifico* con cui questa "condensazione" logica si realizza nei vari contesti geografici è molto differenziato. Qui l'esame comparativo e contrastivo si farebbe lungo ed analitico, ma per gli scopi di questa ricostruzione ontologico-sociale basteranno quattro esemplificazioni, l'antica Cina, l'antica India, l'antico Israele e l'antica Grecia.

Non ho ovviamente alcuna intenzione di metterle tutte sullo stesso piano, e non certo per ragioni di presunta "superiorità". Si tratta soltanto di relativa competenza. Sulla genesi ontologico-sociale della filosofia in Grecia mi considero relativamente competente, anche perché me ne occupo da più di quaranta anni e conosco la lingua greca. Sulle altre tre genesi storiche il mio dilettantismo è invece manifesto e la mia specifica incompetenza addirittura pittoresca. Ma qui non si ha a che fare con un'impossibile cultura "mostruosa". Se vi sono errori nei prossimi tre capitoli, lo specialista li correggerà. Qui si tratta soltanto di stabilire un metodo credibile di accertamento della genesi storica delle categorie del pensiero, che devono essere dedotte socialmente, e non cadono miracolosamente dal cielo come la pioggia.

La specificità irripetibile della genesi storico-sociale della filosofia greca potrà così essere raggiunta con un metodo *contrastivo*, che è anche il metodo migliore per l'apprendimento delle lingue straniere (a suo tempo, ho insegnato la lingua francese agli italiani con l'ausilio di una grammatica "contrastiva", che evidenziava le differenze grammaticali e sintattiche fra le due lingue). Anticipo qui subito le principali differenze contrastive: in Cina c'era la necessità di grandi lavori idraulici collettivi, pena la disgregazione integrale della società, necessità invece del tutto assente in Grecia; in India c'era la necessità di giustificare e legittimare una divisione castale della società di tipo razzistico, necessità invece del tutto assente in Grecia; nell'antico Israele esisteva una religione monoteistica del *Libro*, basata su di un "patto" fra Dio e il suo "popolo eletto", religione monoteistico-sacerdotale del tutto assente ed addirittura inconcepibile in Grecia.

Si tratta dunque di tre elementi *contrastivi* fondamentali. Abbiamo quindi una serie di frazioni, dotate di un minimo comun denominatore e di differenti nume-

ratori. Il minimo comun denominatore è costituito dalla comune condensazione di fattori storici ed ontologici-sociali, ruotanti tutti intorno allo scontro fra la "giustizia" dei dominanti e la "vera giustizia" dei dominati. Il numeratore è invece diverso nell'antica Cina, nell'antica India, nell'antico Israele e nell'antica Grecia.

Esaminiamoli separatamente.

IV.

La genesi ontologico-sociale del pensiero filosofico nell'antica Cina

La religione degli antichi cinesi presentava caratteri comuni a quelli presenti in tutte le religioni mondiali primitive, ma possedeva anche caratteri di tipo "sciamanico", tuttora riscontrabili in alcune popolazioni nomadi siberiane e mongole. Lo sciamanesimo presenta un carattere fortemente ilozoistico, fondato su un rapporto strettissimo fra uomini ed animali. Esso è fortemente legato alla predizione di oroscopi e di vaticini, con cui si esorcizzava la paura del futuro. Non è allora un caso che i primi documenti scritti della cultura cinese siano iscrizioni oracolari su osso, seguite poi sempre da iscrizioni oracolari su bronzi e sulla parte esterna di campane di bronzo. La prima dinastia cinese storica si chiama Dinastia Shang (1650-1027 avanti Cristo), ed il termine cinese *Shang* significa essere mercante, scambiare, negoziare. Nello stesso tempo, i primi cinque imperatori mitici della prima dinastia leggendaria *Hsia* (2000-1600 circa avanti Cristo) sono tutti e cinque sovrani «insegnanti», che insegnano appunto i fondamenti della riproduzione sociale, e cioè l'arte idraulica di imbrigliare la piena dei fiumi, la costruzione di armi di giada, la fusione del bronzo, l'allevamento dei bachi da seta, ecc. Come interpretare "filosoficamente" questa lontana mitologia cinese, tenendo conto appunto che la dinastia *Hsia* viene viene prima della posteriore dinastia *Shang*?

Mi sembra del tutto plausibile ipotizzare che questa successione mitica rifletta interamente la logica di sviluppo da una prima fase di tipo prevalentemente agricolo-comunitario, e quindi ancora chiuso ed autosufficiente, ad una seconda fase di interazione e di scambio mercantile (*shang*) con altri gruppi culturalmente ed etnicamente affini. E tuttavia, seguendo il suggerimento del sinologo tedesco Ralf Moritz (che mi ha personalmente "iniziato" allo studio sensato e non solo dossografico della storia della filosofia cinese), tutte le scuole filosofiche cinesi antiche sono caratterizzate da una debolissima e quasi inesistente distinzione fra *Soggetto* ed *Oggetto*, il che comporta nell'essenziale una parallela non distinzione fra il *Sociale* ed il *Naturale*. Secondo Moritz la filosofia cinese, esaminata in un'ottica comparativo-contrastiva con tutte le altre filosofie mondiali, è quella in cui si è conservata maggiormente l'impronta dell'unità organica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale. Il concetto di *tao*, inteso come la giusta via, o la giusta norma di tutte le cose, naturali e sociali, ha così permesso per duemila anni di continuare a concepire la struttura istituzionale della società cinese come un riflesso immediato dell'ordine cosmico "celeste". Ma se il *Cielo* stava sopra l'impero del mezzo, l'*Acqua* stava alla sua base, e con l'acqua la necessità di lavori idraulici continui di tipo collettivo.

Mencio (*Meng Tzu*) dice letteralmente nel suo libro: «Lo sviluppo dello *xin* [la potenza spirituale ed emozionale dell'uomo] significa capire che cos'è la natura umana. E comprendere la natura umana, significa comprendere il Cielo». Il sinologo americano Graham, in un'opera recente del 1989, precisa che in Cina non ci si chiede, diversamente che nella tradizione occidentale di origine greca, che cosa sia la verità, bensì dove sia la via (*tao*), cioè quale sia il modo migliore di realizzare se stessi e di governare la comunità. E Fung Yu Lan, autore della storia della filosofia cinese più diffusa in Italia, scritta però purtroppo in base ad una metodologia orribilmente dossografica e quindi di fatto inutile (la destoricizzazione è infatti diffusa nel mondo come la stupidità e l'intelligenza) afferma peraltro letteralmente: «I cinesi enfatizzano l'essere (*shi*), non l'avere (*you*). Ecco perché non enfatizzano mai la conoscenza (*zhi shi*)». A questo punto, per non abusare della mia incompetenza disciplinare, è giunto il momento di fare alcune osservazioni critiche su quanto finora è stato detto.

In primo luogo, come del resto ha affermato Moritz in un suo saggio dedicato all'approccio comparativo fra la genesi ontologico-sociale della filosofia greca e quella cinese antica, in Cina la produzione agricola è sempre stata dominante, ed anche per di più inserita organicamente nella necessità di continui lavori idraulici organizzati in cui la fusione di natura e di società diventava di conseguenza quasi "visibile", e perciò ovvia e presupposta, mentre in Grecia la natura del suolo e la collocazione geografica marittima hanno reso precocemente possibile lo sviluppo del commercio e di una corrispondente produzione artigianale e manifatturiera, oltre ovviamente della moneta coniata, matrice inesauribile dell'arricchimento individuale e dell'approfondimento della distanza sociale fra poveri e ricchi. La dinamica di propagazione "smisurata" della ricchezza individuale incentivata soprattutto da questo commercio marittimo "monetario" avrebbe così provocato, per necessario contraccolpo, la formazione di un pensiero della misura (*metron*). Ma su questo mi soffermerò analiticamente a partire dal capitolo ottavo.

In secondo luogo, l'osservazione di Fung Yu Lan, per cui la filosofia cinese non ha mai messo al centro il problema gnoseologico della conoscenza in quanto tale – il che comporta l'assunzione immediata ed irriflessa dell'identità delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere data per ovvia e scontata –, deve essere probabilmente spiegata in senso ontologico-sociale con il fatto che non è mai stato necessario in Cina "delegittimare logicamente" una (inesistente) religione monoteistica, dotata per di più di apparati sacerdotali organizzati gerarchicamente. Vedremo più avanti, nel capitolo dedicato alla genesi storica del criticismo di Kant, che la separazione "ontologica" fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere è del tutto impensabile al di fuori di un'esigenza di delegittimazione politica "borghese" delle pretese della teologia di essere direttamente "normativa" in senso politico e sociale. Kant è già probabilmente entrato trionfalmente nelle facoltà di filosofia cinesi, ma se lo ha fatto lo ha fatto sulla base "strutturale" della diffusione dell'individualismo capitalistico nella Cina stessa.

In terzo luogo, l'acuta osservazione del sinologo americano Graham ci proprio al cuore del problema che ci interessa, che è quello di una *rifond integrale*, che non può e non deve fermarsi a mezza strada o fare compro opportunistici, della storia della filosofia occidentale in senso ontologico-sc Graham ripete uno stereotipo consolidatosi in pregiudizio a proposito della f fia greca, secondo il quale essa si occuperebbe della verità (*aletheia, orthotes, ve* piuttosto che della via (il *tao*), come fa invece saggiamente la filosofia cine così fosse, allora bisognerebbe proprio lasciar perdere la lingua greca, impa cinese e convertirsi in massa a Lao Tse, Confucio, Chuang Tse, Meng Tse, i l ecc. È infatti del tutto logico giungere alla conclusione che è meglio occupa una cosa pratica e concreta come la «giusta via» (o la «giusta norma») per il meglio possibile, piuttosto che interrogarsi astrattamente su cosa sia la interrogazione preceduta dallo scetticismo sofistico sul se esista – e se esista conoscibile –, e se conoscibile se sia comunicabile. Se le cose stessero così, Cor non potrebbe che vincere contro Socrate con punteggio tennistico.

Ma, appunto, le cose non stanno affatto così. Graham ripete un bimille luogo comune sulla natura della filosofia greca, che risale addirittura al g Aristotele, e su cui mi soffermerò nel capitolo settimo. In realtà, la filosofia gre *sempre* avuto lo stesso oggetto di quella cinese, e cioè il rinvenimento di una *via*, la via della misura (*metron*) per la soluzione pratica dei conflitti sociali. Sec l'antichista britannico Thomson, il *metron* è frutto di un «approccio razional alla lotta di classe». Graham non ha colpa se non lo comprende, dal moment come specialista dell'antica Cina, prende per buona ad occhi chiusi l'interpre ne classica dell'antichistica occidentale e della dossografia manualistica.

Ed è questa allora una ragione in più per ricostruire questa tradizione d grafica alla luce di una *deduzione storica delle categorie* e di una *ontologia dell' sociale*.

In terzo luogo, l'acuta osservazione del sinologo americano Graham ci porta proprio al cuore del problema che ci interessa, che è quello di una *rifondazione integrale*, che non può e non deve fermarsi a mezza strada o fare compromessi opportunistici, della storia della filosofia occidentale in senso ontologico-sociale. Graham ripete uno stereotipo consolidatosi in pregiudizio a proposito della filosofia greca, secondo il quale essa si occuperebbe della verità (*aletheia, orthotes, veritas*), piuttosto che della via (il *tao*), come fa invece saggiamente la filosofia cinese. Se così fosse, allora bisognerebbe proprio lasciar perdere la lingua greca, imparare il cinese e convertirsi in massa a Lao Tse, Confucio, Chuang Tse, Meng Tse, i legisti ecc. È infatti del tutto logico giungere alla conclusione che è meglio occuparsi di una cosa pratica e concreta come la «giusta via» (o la «giusta norma») per vivere il meglio possibile, piuttosto che interrogarsi astrattamente su cosa sia la verità, interrogazione preceduta dallo scetticismo sofistico sul se esista – e se esista se sia conoscibile –, e se conoscibile se sia comunicabile. Se le cose stessero così, Confucio non potrebbe che vincere contro Socrate con punteggio tennistico.

Ma, appunto, le cose non stanno affatto così. Graham ripete un bimillenario luogo comune sulla natura della filosofia greca, che risale addirittura al grande Aristotele, e su cui mi soffermerò nel capitolo settimo. In realtà, la filosofia greca ha *sempre* avuto lo stesso oggetto di quella cinese, e cioè il rinvenimento di una *giusta via*, la via della misura (*metron*) per la soluzione pratica dei conflitti sociali. Secondo l'antichista britannico Thomson, il *metron* è frutto di un «approccio razionalistico alla lotta di classe». Graham non ha colpa se non lo comprende, dal momento che, come specialista dell'antica Cina, prende per buona ad occhi chiusi l'interpretazione classica dell'antichistica occidentale e della dossografia manualistica.

Ed è questa allora una ragione in più per ricostruire questa tradizione dossografica alla luce di una *deduzione storica delle categorie* e di una *ontologia dell'essere sociale*.

V.

La genesi ontologico-sociale del pensiero filosofico nell'antica India

Secondo lo storico ed indologo italiano Michelguglielmo Torri tre sono le teorie che vengono proposte per spiegare il rapporto storico fra gli *arya*, e cioè i portatori della concezione castale della società, e la società indiana precedente. La prima (poco seguita, e sostenuta principalmente dai nazionalisti indiani contemporanei riuniti in partiti ispirati al fondamentalismo induista) sostiene l'origine autoctona degli *arya* stessi. Ma questa ipotesi sembra poco verosimile, perché le precedenti civiltà dette "vallinde" (le civiltà della valle dell'Indo di Harappa e Mohenjo Darò, oggi in Pakistan) parlavano probabilmente una lingua dravidica e non indo-europea, ed i dravidi furono spinti verso il Sud dell'India dagli stessi *arya* (ma alcune popolazioni di aree tribali del Nord dell'India parlano ancora lingue dravidiche, sia pure ormai incomprensibili per gli indiani del Sud), e non sembra inoltre che fossero caratterizzati da un sistema castale, ecc. La seconda, considerata di gran lunga la più probabile, è quella dell'irruzione violenta degli *arya* indoeuropei nel subcontinente indiano, mentre la terza accetta anch'essa la tesi dell'irruzione, ma la interpreta come una migrazione pacifica progressiva. Dato il carattere guerresco dei poemi classici indiani (*Ramayana*, *Mahabharata*, ecc.), la seconda teoria appare più probabile della terza.

Assumendo il punto di vista della seconda teoria, integrata dalla terza per il periodo successivo dell'espansione al Sud del Gange, appare chiara la centralità del concetto filosofico di *dharma*, inteso come "dovere sociale", o più esattamente dovere di casta, nel senso dell'inserimento individuale in un ordine sacralizzato, e sacralizzato appunto dal dovere di mantenimento ritualizzato delle distinzioni castali. Questo concetto di *dharma* appare specificamente indiano, e non è traducibile in alcun modo in concetti analoghi della tradizione cinese, ebraica o greca. L'ordine universale del cosmo gerarchizzato è così duplicato simbolicamente non certo da un monoteismo di tipo ebraico e cristiano, ma da un politeismo naturalistico. A me sembra che questo politeismo sia strutturato simbolicamente su di una duplicazione celeste del "pluralismo" della gerarchizzazione castale, e del resto indologi professionali come Louis Dumont hanno affermato che l'immagine antropologica dell'*homo gerarchicus*, contrapposta all'*homo aequalis* occidentale, caratterizza il profilo di fondo degli elementi di "lunga durata" (*longue durée*) della società indiana. Questo politeismo è fortemente ilozoistico (come tutti i politeismi, vedi le *Metamorfosi* di Ovidio), e questo ha portato Hegel a sostenere spregiativamente che «[...] in Cina domina l'intelletto privo di fantasia [...] in India per contro non vi è oggetto che stia saldo di fronte alla poesia ed alla fantasia». Per Hegel gli indiani

«[...] non hanno, come i cinesi, una superstizione distinta, accanto al resto della loro attività, ma tutto il loro modo di essere non è che una fantasticheria sognante».

Non avrei riportato queste affermazioni eurocentriche ed un po' "razziste" di Hegel, contenute nelle sue *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, se accanto ad esse non ci fosse anche un'osservazione estremamente intelligente. Hegel infatti critica coloro che, già ai suoi tempi, affermavano che Pitagora era stato fisicamente in India o almeno vi aveva ricavato i fondamenti della sua filosofia. Pitagora avrà anche viaggiato in Egitto, ma il suo pensiero è squisitamente ed essenzialmente greco (rimando il lettore al nono capitolo). La presenza della trasmigrazione delle anime e di pratiche alimentari vegetariane può certamente testimoniare la presenza di influssi orientali, ma la natura complessiva del suo pensiero è ancora più "greca" di quanto lo sia la natura dei pensieri di un Socrate o di un Protagora.

È infatti difficile negare che la nozione di *dharma* sia organicamente connessa con l'ordine castale, che doveva essere talmente radicato in India che lo stesso buddismo, sorto originariamente in opposizione frontale ed esplicita con il politeismo castale ariano, raggiunse addirittura per un certo tempo il potere politico (regno di Asoka, ecc.), ma poi sparì dall'India senza praticamente lasciarvi tracce (se non storico-archeologiche).

E vi è allora il principale fattore storico-culturale contrastivo con la filosofia greca. La filosofia greca non comprende nessun fattore castale, ed è anzi del tutto incompatibile con esso. Certo, esistono residui storici marginali in Grecia di invasioni doriche precedenti con sovrapposizione "castale" dei nuovi arrivati sugli abitanti originari, ed il residuo storico più conosciuto è quello di Sparta, con la sovrapposizione castale degli Spartiati sui Perieci e sugli Iloti. Ma gli stessi Greci consideravano Sparta una eccezione irripetibile, e comunque Sparta non giocò alcun ruolo nello sviluppo ulteriore della filosofia greca.

La totale mancanza dell'elemento castale di tipo indiano (e del concetto di *dharma* che lo accompagna necessariamente) ebbe una conseguenza importante da un punto di vista ontologico-sociale. Abbiamo visto nell'*Introduzione*, e vedremo più analiticamente in seguito, che il concetto ontologico-sociale di individualità presuppone un rapporto con il genere (*Gattung*) e con la conformità al genere stesso (*Gattungsmässigkeit*). Ebbene, questo rapporto diviene di fatto impossibile se esso resta mediato da un ordine castale. L'ordine castale non permette infatti un rapporto fra l'individuo ed il genere, perché questo rapporto è "sequestrato" di fatto dall'ordine castale stesso.

I Greci erano estranei ad ogni ordine castale, e quindi ad ogni proiezione simbolica di questo tipo. Certamente, anche negli ordinamenti della *polis* più democratica (l'Atene di Clistene, su cui mi soffermerò nel dodicesimo capitolo), vi erano discriminazioni fra uomini e donne, liberi e schiavi ed infine fra cittadini, meteci e stranieri. Per questa ragione bisognerà aspettare i tempi moderni per poter reimpostare correttamente un rapporto ontologico-sociale fra individuo e genere, in quanto solo i tempi moderni hanno abolito le differenze giuridiche fra uomini e donne e fra liberi e schiavi (ma non ancora fra cittadini e stranieri). E tuttavia,

queste discriminazioni giuridiche e politiche non furono mai trasformate in discriminazioni castali e razziali. Per questa ragione Nietzsche, da molti considerato un buon interprete del mondo classico greco, non lo fu invece per nulla. I suoi "Greci", del tutto inesistenti, sono castali e razzisti, e non sono allora altro che la prioiezione destoricizzata della sua personale polemica (del tutto legittima, ed anzi parzialmente fondata) contro l'ipocrisia della cultura borghese del suo tempo, e della sua variante più insopportabilmente filistea, quella della cultura universitaria tedesca, cui per sua fortuna Marx sfuggì completamente (una sola cosa è sicura: un Marx professore in una università tedesca *non* avrebbe mai potuto concepire la sua geniale critica dell'economia politica, che per sua natura ignora del tutto i confini disciplinari, laddove il *Limite Disciplinare* è la sola religione di questa casta di senza Dio).

Vi è qui allora il filo rosso della continuità tra il pensiero greco e quello ontologico-sociale contemporaneo: il rapporto di conformità o meno fra l'individuo e il genere, non mediato dall'appartenenza castale precedente (India), o da una divinità trascendente, sia in versione esclusivistico-particolare (ebraismo), sia in versione universalistica (cristianesimo e Islam, in tutte le loro versioni differenziate). Non si tratta allora di parlare bene o male di queste mediazioni castali e/o monoteistiche. Ognuno può "opinare" (*meinen*) come vuole, può sposarsi con chi vuole, e può "aderire" a ciò che crede. L'importante è che non scambi – come si dice popolarmente – fischi per fiaschi.

VI.

La genesi ontologico-sociale del messianesimo religioso esclusivista nell'antico Israele

Personalmente non so se noi europei di oggi proveniamo da Atene, da Gerusalemme o da tutte e due. Lo statuto epistemologico di questo dilemma è certamente superiore a quello a quello del conflitto simbolico fra *Roma* e *Lazio* e fra *Milan* ed *Inter*, ma non di molto. Di una cosa però sono moderatamente sicuro, e la enuncerò così: sulla base della tradizione filosofica dell'antico Israele *non* è possibile arrivare ad una visione ontologico-sociale del mondo. Affermazione indubbiamente antipatica, ed inoltre politicamente scorretta. E tuttavia, in filosofia le affermazioni si argomentano razionalmente, ed è ciò che cercherò di fare in questo capitolo.

Vi è oggi un pregiudizio infondato, per cui gli ebrei sarebbero stati gli "inventori" del monoteismo, e quindi i "fratelli maggiori" dei cristiani posteriori. Si tratta di due falsità, o, se vogliamo esprimerci in modo più moderato e secondo i vincoli del politicamente corretto odierno – divinità idolatrica non migliore di molte divinità idolatriche antiche –, di due posizioni inesatte. Per quanto concerne il cristianesimo, esso per potersi costituire dovette rompere con l'ebraismo del tempo in modo radicale, in quanto le eresie devono rompere con le ortodossie con molta maggiore virulenza di quanto debbano demarcarsi o coesistere con religioni completamente diverse (in quel caso, il politeismo greco-romano). E dovette rompere, perché questo presunto "fratello maggiore" non poteva consentire su almeno due punti qualificanti della nuova religione, il carattere messianico di Gesù di Nazareth (figuriamoci poi sulla credenza della sua resurrezione dopo la morte!) ed il carattere universalistico e non tribale-particolaristico del suo messaggio. Anche Caino e Abele e Romolo e Remo erano fratelli, ma non per questo dovremo evitare per "buonismo concordistico posteriore" la verità storica sui loro rapporti conflittuali. Questo non significa ovviamente che i rapporti conflittuali debbano durare per sempre e non possano essere "ricomposti" pacificamente. Ma tacere per buonismo concordistico ipocrita sulla verità storica non serve a nessuno.

In quanto alla cosiddetta "invenzione del monoteismo", già a suo tempo Sigmund Freud, in una sua opera magistrale, sostenne che gli ebrei avrebbero dovuto farsi "psicanalizzare" collettivamente per liberarsi dalla loro nevrosi di onnipotenza e si superiorità sugli altri popoli, ed il miglior modo di farlo sarebbe consistito nel riconoscimento razionale del fatto che il loro monoteismo non era affatto un meraviglioso prodotto autoctono dovuto alla "predilezione" che Dio aveva nei loro confronti (un Dio che predilige qualcuno è la bestemmia più grande verso la divinità che si possa concepire, ed è stato proprio l'ebreo Spinoza a di-

struggere l'immagine di un Dio concepito in modo antropomorfico come qualcuno che "predilige"), ma era derivato dalla religione monoteistica egiziana del faraone Akhenaton (e vedi su questo anche gli studi storici di Jan Assmann). In proposito, la lettura del romanzo storico di Mika Waltari, *Sinuhe l'Egiziano*, è storicamente più attendibile dell'intero *Antico Testamento*.

Ho volutamente iniziato con la citazione di due ebrei perseguitati, e cioè Baruch Spinoza e Sigmund Freud (anche il secondo lo fu, perché dovette abbandonare Vienna poco prima di morire), perché la rilevazione della sciocca arbitrarietà della presunta "invenzione del monoteismo" non ha ovviamente nulla di "antisemitico". E non solo non ha nulla di antisemitico, ma è anche uno strumento razionale di lotta contro l'antisemitismo, perché l'antisemita si nutre di una presunta "diversità" (non importa se superiore o inferiore) del popolo ebraico, e "succhia" questa diversità come il ragno succhia la mosca incappata sciaguratamente nella sua ragnatela. Lottare contro l'antisemitismo, e nello stesso tempo riconoscere al popolo ebraico una presunta diversità radicale di tipo etnico-religioso (diversità di cui si nutrono appunto i sionisti religiosi fondamentalisti e gli antisemiti di ogni tipo), equivale a cercare di spegnere le fiamme buttandogli sopra dei fiammiferi accesi. Il vero presupposto filosofico di ogni razionale lotta all'antisemitismo consiste infatti (ma già gli ebrei razionali ed intelligenti Baruch Spinoza e Sigmund Freud lo sapevano) nel ristabilimento dell'assoluta "normalità" del popolo ebraico.

Gli ebrei non furono infatti per nulla i "fondatori del monoteismo", e numerosi studi storici recenti testimoniano che il loro monoteismo fu un fatto relativamente recente, preceduto da un robusto politeismo anteriore. E questo fatto mi permette di aprire un'importante parentesi teorica sul modo ontologico-sociale, e non aprioristico, di considerare i tre grandi complessi del politeismo, del monoteismo e dell'ateismo. Non si tratta infatti di "crederci" (o, viceversa, di "non crederci", in quanto il "credere" ed il "non credere" sono solo posizioni opposizionali-complementari dell'intelletto, laddove la ragione li esamina necessariamente nella loro unità contraddittoria). Si tratta allora di considerarli nel loro aspetto filosofico.

Politeismo, monoteismo ed ateismo sono posizioni che riflettono tutte e tre in vario modo una comprensione ontologica *parziale* dell'unione fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo umano-sociale. Il politeismo riflette l'esistente pluralità delle diverse forze della natura e dell'agire sociale umano, e per questo non è affatto "primitivo" e neppure "inferiore" al monoteismo, e sul fatto che non sia affatto "inferiore" hanno concordato pensatori eminenti come David Hume, Friedrich Nietzsche e Max Weber. Il monoteismo, invece, riflette ed interpreta correttamente l'idea dell'unità universalistica della ragione umana e su questa base dell'intero genere umano. In questo senso il Dio (*Gott*) è solo la proiezione del Genere (*Gattung*), e questa proiezione in sé non è neppure un'alienazione (*Entfremdung*), come a suo tempo sostennero almeno tre pensatori che mi interessano (nell'ordine, Feuerbach, Marx e Lukács). Per dirla in modo sintetico-paradossale (ma ci ritorneremo più avanti), a mio avviso il capitalismo aliena *necessariamente*, mentre la religione in sé *non* aliena *necessariamente*, ma aliena soltanto in alcuni casi (peraltro abbastanza

numerosi storicamente). L'ateismo, infine, riflette correttamente l'esigenza di autonomia e di indipendenza assoluta della ragione umana universalistica di potersi pensare senza alcuna mediazione simbolica di tipo politeistico e/o monoteistico.

Politeismo, monoteismo ed ateismo devono quindi essere messi sullo stesso piano come sintesi unitarie parziali della *stessa* comprensione essenziale di una totalità olistica razionale. Il politeismo ne interpreta il principio del pluralismo vitalistico, il monoteismo il principio dell'unità universalistica della ragione, e l'ateismo infine il principio dell'autonomia e dell'indipendenza radicale della ragione umana autofondata. Per questo motivo, una corretta impostazione ontologico-sociale non dovrebbe contrapporli l'uno all'altro, ma tematizzarne l'essenziale loro complementarietà.

Non sono quindi d'accordo con quei pensatori (e cito qui, un po' alla rinfusa, Alain de Benoist, Michel Onfray e lo stesso Jan Assmann) che sostengono la superiorità del politeismo e dell'ateismo sul monoteismo in base alla teoria della cosiddetta «tolleranza pluralistica». Mentre infatti per sua stessa natura il monoteismo avrebbe una concezione monopolistica, esclusivistica e totalitaria della verità (il *mio* Dio è l'unico vero, e tutti gli altri sono falsi e bugiardi, per cui chi ci crede è «infedele»), con le ben note conseguenze politiche (crociate, *jihad* islamica, ecc.), il politeismo per sua propria natura sarebbe invece tollerante e pluralista, in quanto non avrebbe alcuna riserva nell'*includere* nuove divinità nel suo Pantheon affollatissimo.

E non sono d'accordo non perché queste argomentazioni siano infondate, ma perché in un'ottica ontologico-sociale le cause materiali della tolleranza, o viceversa dell'intolleranza, *non* devono *mai* essere fatte risalire e ricondotte ad un profilo simbolico (monoteistico, politeistico o ateistico che dir si voglia), ma devono *sempre* essere rintracciate nell'uso ideologico di questi profili simbolici, che abbiamo visti essere parziali e complementari, e non "esclusivi". Il politeismo può tranquillamente essere intollerante (esempi sommari: gli assiri, i mongoli, le espansioni militari romane, ecc.), così come può essere intollerante l'ateismo (esempio: l'ideologia atea del regime sovietico staliniano e post-staliniano). Non sono quindi "intolleranti per natura" né il politeismo, né il monoteismo, né l'ateismo, ma tutti e tre devono essere sottoposti ad analisi ontologico-sociale nei loro due versanti dell'interpretazione filosofica globale del mondo e del loro uso di legittimazione politico ed ideologico.

Ritornando alla questione dell'ebraismo, sono personalmente d'accordo con l'interpretazione dello storico italiano Mario Liverani, che connota l'*Antico Testamento* in termini di *grande romanzo identitario*, costruito in un'epoca relativamente tarda sulla base di una integrale *retroazione post-esiliaca* (posteriore cioè all'esilio collettivo a Babilonia, dove il popolo ebraico era stato deportato dal re babilonese Nabucodonosor), elaborata e scritta soltanto *dopo* che Ciro il Grande, fondatore dell'impero persiano a base ideologico-religiosa zoroastriana, permise agli ebrei di ritornare in Palestina, da loro conquistata circa mezzo millennio prima sulla base di spaventosi massacri di indigeni.

Ciro il Grande aveva una politica religiosa "pluralistica", che raddoppiava nel mondo della simbologia astratta un fatto materiale concreto, e cioè che l'impero persiano imponeva imposte differenziate in aree geografiche e sociali appartenenti a differenziatissimi modi di produzione. Per questa ragione, che Marx avrebbe correttamente definito «strutturale» (la pluralità estrema dei modi di produzione e dei sistemi di vita dell'impero persiano, testimoniata dalle meravigliose *Storie* di Erodoto, vera chiave interpretativa indiretta anche dell'*Antico Testamento* ebraico), l'impero di Ciro non impose né l'obbligo della lingua persiana (la lingua di comunicazione commerciale di questo impero restò l'aramaico, che fra l'altro era anche la lingua parlata dagli ebrei), né l'obbligo della conversione alla religione zoroastriana, che restò esclusivamente la religione "nazionale" dei soli persiani. La «sovrastruttura» pluralistica persiana fu quindi il riflesso della sua struttura geograficamente ed economicamente differenziata. In questo contesto, Ciro *sollecitò attivamente* tutti i popoli del suo impero, e gli ebrei in primo luogo, a dotarsi di *libri sacri*, e cioè di testi scritti di legittimazione religiosa.

Per questa ragione *Yahweh*, che era all'inizio l'oggetto di un culto di tipo tribale-identitario aggiunto però ad altre divinità della zona (Baal, Astarte, divinità minori della terra e della fertilità, ecc.), diventò il Dio Unico degli Ebrei. Secondo Liverani, all'inizio tutta questa simbologia era ancora incorporata all'interno del politeismo egiziano, ma a partire dal XII secolo avanti Cristo l'Egitto decade, e mostra di non essere più in grado di garantire la sicurezza in cambio della fedeltà. Il riferimento egiziano del *Patto* si rompe definitivamente, e questa rottura viene sancita simbolicamente con il cosiddetto "esodo" dall'Egitto, dovuto alla persecuzione del faraone contro Mosè, cui viene peraltro apertamente riconosciuto il titolo e il ruolo di "principe egiziano" (e ricordo ancora Freud ed Assmann, che insieme a Liverani sono le mie fonti principali dirette – ve ne sono anche altre, che non nomino per brevità).

La costituzione storica del monoteismo ebraico particolare implica ovviamente molti elementi, dalla purezza razziale (su cui l'insistenza è ossessiva, e francamente sgradevole agli occhi di un contemporaneo, anche perché quasi sempre legata a massacri tribali spaventosi, vedi il mostruoso *Deuteronomio*) alla responsabilità personale del singolo rispetto al suo Dio esclusivistico, ecc.

L'Antico Oriente ci aveva abituato alla "strage selettiva", in cui venivano squartati e sterminati i membri dell'*élite* politico-militare e religiosa degli avversari, e di cui i bassorilievi assiri ci forniscono innumerevoli plastiche rappresentazioni in terracotta.

Ma nell'*Antico Testamento* vi è una novità: il "massacro razziale generalizzato". Mi rendo conto del carattere sgradevole e politicamente scorretto di quanto dico, ma non saremo lontani dal vero affermando che l'imperdonabile ed inaccettabile Hitler è stato un diligente allievo del *Deuteronomio*.

Liverani rileva *en passant* che anche il cosiddetto *herem*, la maledizione biblica, era funzionale al totale "rimpiazzo" dei popoli "estranei" da parte dell'unico popolo "eletto". Si tratta di una vera e propria *strategia teologica* di potenziamento del

potere, il cui aspetto odioso è l'esclusivismo razziale, e l'aspetto positivo è invece l'individualizzazione del rapporto fra il singolo ed il suo Dio unico.

Questa unità dei contrari implica ovviamente che questo Uno si divida in due, dando luogo a due opposti contraddittori, il Dio di George Bush e del messianesimo ideocratico americano dei neo-conservatori (*neocons*), da un lato, ed il Dio dei grandi pensatori ebraici universalistici (Spinoza, Bloch, Benjamin, ecc.), dall'altro. Da un lato, c'è il Dio esclusivo e legato di fatto ad un singolo popolo eletto (un tempo gli ebrei, oggi gli americani del *Destino Manifesto* e della *Casa sulla Collina,* il popolo che lo svergognato bestemmiatore Bill Clinton ha spudoratamente definito nel suo discorso d'insediamento alla Casa Bianca «l'unico popolo indispensabile nel mondo»), il Dio in nome del quale si gettano le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki e si invade l'Irak nel 2003, il Dio in nome del quale si moltiplicano le basi militari in tutti i paesi del mondo, pianificando ossessivamente la prossima guerra con la connivenza di un'Europa asservita e terrorizzata. Dall'altro lato, invece, c'è la grande tradizione umanistica ebraica che ha progressivamente "universalizzato" l'originale profilo razzistico ed esclusivistico, i cui due grandi esponenti storici sono stati Spinoza, il molitore di lenti, e Karl Marx, il nipote di un rabbino ebraico di lontana origine marocchina, da cui Marx aveva ereditato la carnagione scura (gli amici lo chiamavano infatti il *Moro*).

Detto questo, passiamo finalmente ai Greci. Devo ammettere al lettore che lo faccio con un sospiro di sollievo, nel doppio significato di contenuto e di competenza specialistica.

VII.

Il passo falso iniziale. La ricostruzione di Aristotele della storia della filosofia precedente e la sciagurata successiva "filastrocca di opinioni"

La prima storia scritta della filosofia occidentale è contenuta nella *Metafisica* di Aristotele, e da allora è sempre servita da modello a tutte le storie successive della filosofia fino ad oggi. Le ragioni di questo indiscutibile successo, che dura da più di duemila anni, sono l'oggetto principale di riflessione di questo settimo capitolo.

Aristotele si occupa dei suoi predecessori in modo totalmente destoricizzato e desocializzato, ed è proprio questa sintesi di destoricizzazione e di desocializzazione che è evidentemente piaciuta a tutti i suoi successori. Si tratta dunque di trovare le ragioni storiche e sociali che spiegano perché è piaciuta loro così tanto. E non sarà neppure difficile farlo, se useremo un corretto metodo di indagine storico-genetico ed ontologico-sociale. Facciamo, però, un passo per volta.

Aristotele classifica le posizioni filosofiche che gli stanno "alle spalle" attraverso un criterio, il criterio delle *Quattro Cause* (materiale, formale, efficiente e finale). Il criterio delle *Quattro Cause* distinte sta alla base della sua considerazione unitaria del mondo della natura e di quello della società. Anche la società, per esempio, è caratterizzata da una causa finale (la vita buona, *eu zen*). In questo c'è sicuramente un'eredità indiretta dell'intuizione olistica del pensiero primitivo e della sua unione ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale. Ma, nello stesso tempo, questa unità è già stata abbondantemente "fessurata", ed il mondo sociale è già ampiamente trattato secondo categorie sue proprie distinte da quelle naturali. Ovviamente, regna sempre il presupposto dell'unità ontologica delle categorie dell'essere e delle categorie del pensiero, per le ragioni già ampiamente segnalate in precedenza: non c'era nessun bisogno di delegittimare kantianamente le pretese "metafisiche" di chiese monoteistiche, visto che nel mondo di Aristotele di queste chiese non c'era nemmeno l'ombra. Aristotele descrive comunque un'astratta divinità con cinque diverse determinazioni complementari (*Atto Puro, Motore Immobile, Causa Prima, Pensiero del Pensiero* e *Fine Ultimo*). La teologia monoteistica cristiana posteriore (Tommaso d'Aquino, ecc.) individuerà la principale (e più utile ai suoi scopi) determinazione nella terza, e cioè nella *Causa Prima*, identificata con il Dio biblico. Identificazione, quest'ultima, di cui la teologia domenicana porta l'intera responsabilità, in quanto l'identificazione della *Causa Prima* aristotelica con la *Creazione Divina* biblica andava contro la lettera e contro lo spirito di Aristotele che, tuttavia, essendo già morto da tempo, non poteva più protestare. Come tutti i Greci, Aristotele partiva dal presupposto dell'eternità della «materia caotica», indipendentemente dal fatto che per alcuni questa materia caotica possedeva in se stessa la capacità di darsi una propria forma (Epicuro, ecc.), mentre per altri la for-

ma doveva esserle data dall'esterno (il *nous* di Anassagora, il *demiurgo* platonico, ecc.). In ogni caso, l'uso teologico medioevale di Aristotele fa parte di una storia che esamineremo più avanti.

Il nostro filosofo applica alla classificazione delle diverse teorie filosofiche proposte nei circa trecento anni precedenti il metodo delle *Quattro Cause*. Vi sono infatti i filosofi che hanno privilegiato le *cause materiali* (l'*acqua* di Talete, l'*aria* di Anassimene, l'*infinito* – indeterminato – *apeiron* di Anassimandro, ecc.), filosofi che hanno privilegiato le *cause formali* (il *numero* in Pitagora, l'*idea* in Platone, ecc.), filosofi che hanno negato ogni causa efficiente ed ogni causa finale (Democrito, ecc.), facendo cadere gli atomi nel vuoto (vuoto – come è noto – negato da Aristotele) in una totale casualità, e filosofi invece che le hanno affermate entrambe (lui stesso, per es.). Questa classificazione è totalmente destoricizzata e desocializzata, in quanto tutti questi filosofi potrebbero idealmente essere riuniti intorno ad una grande tavola rotonda, in cui ognuno prende la parola e sostiene la sua opinione. Non possiamo stupirci del fatto che questa concezione destoricizzata e desocializzata della filosofia abbia incontrato l'entusiastica approvazione dei professori universitari e dei loro seguaci subalterni (i professori liceali), in quanto questa concezione viene incontro alla loro spontanea rappresentazione del mondo, in cui ognuno è seduto ad un tavolo ed entra in competizione dialogica con altri "colleghi", finché la proposta più intelligente è adottata dai loro committenti esterni (divisi in "politici" ed in "ricchi" finanziatori).

I primi filosofi sono quindi concepiti come la proiezione di "colleghi" nel frattempo defunti. Questi colleghi sono certamente stati "volenterosi", tenendo conto della mancanza di laboratori e della loro imbarazzante ignoranza delle scienze naturali moderne e dei metodi attuali di rilevamento sociologico (sondaggi, ecc.). E tuttavia essi sono anche inevitabilmente "superati", non potendo ancora tener conto del *big bang*, della deriva dei continenti, della sfericità della terra, della gravitazione universale, della teoria dell'evoluzione della specie, e soprattutto del disincanto postmoderno verso le cosiddette "grandi narrazioni".

I primi filosofi diventano così tutti dei volenterosi "colleghi" purtroppo ancora largamente disinformati. Aristotele non ha certamente colpa di questa pittoresca deformazione della sua classificazione. E nello stesso tempo la prima domanda che ci porremo sarà la seguente: questa classificazione aristotelica può essere in qualche modo corretta, o deve essere decisamente archiviata e sostituita?

La risposta deve essere netta: questa concezione aristotelica deve essere filologicamente *studiata*, ma deve anche essere *archiviata* e *sostituita*. Archiviata, perché fa parte dell'archivio storico delle grandi produzioni concettuali umane. Sostituita, perché ci dà un'immagine deformata delle origini della filosofia, origini ricostruite in *totale assenza* dell'elemento storico-genetico e di quello ontologico-sociale.

Ci si può chiedere, naturalmente, come è stato possibile che un grande pensatore come Aristotele abbia potuto creare un simile capolavoro classificatorio di destoricizzazione e di desocializzazione. A questa domanda non possiamo rispondere, perché Aristotele è ormai morto da tempo, e non possiamo chiederglielo. Ma

possiamo razionalmente ipotizzare che nessuno può "chiamarsi fuori dal proprio tempo", così come il barone di Münchhausen non può salire in cielo tirandosi da solo per il proprio codino. Il punto di vista della "genesi storica" dei fenomeni non è certamente innato nell'uomo, ma sorge soltanto ad un certo punto dello sviluppo storico, ed è legato al più ampio concetto di storia universale unificata in un solo concetto *trascendentale-riflessivo*, che secondo lo studioso tedesco Koselleck non sorge in Europa prima della seconda metà del Settecento.

È possibile avanzare una cauta ipotesi. Aristotele *chiude* nel modo più brillante possibile il primo periodo *unitario* del pensiero greco, il periodo che va da Talete, Pitagora, Parmenide, Eraclito ed Anassimandro fino a lui stesso compreso, ed è allora del tutto naturale che ne tracci un bilancio anch'esso unitario. Il secondo periodo unitario del pensiero greco, da Epicuro a Plotino, non era ancora iniziato, ed Aristotele non poteva certamente presagirne e prevederne la natura e gli sviluppi (più esattamente, la natura individualistico-privatistica ed i posteriori sviluppi religiosi; il privatismo provoca, ed in un certo senso addirittura "invoca" la *compensazione* religiosa). Vediamo qui plasticamente davanti a noi la madornale erroneità del punto di vista storiografico che divide questo periodo profondamente unitario in due fasi successive, la fase detta "presocratica" e la successiva fase socratico-platonica. Qui sta il secondo più grande "riorientamento gelstaltico" cui siamo chiamati nella considerazione storiografica della filosofia greca. Il primo riorientamento gelstaltico – come si è detto in precedenza – sta nello smettere di considerare i filosofi greci come professori universitari intorno ad una tavola rotonda che enunciano l'uno dopo l'altro profonde verità differenziate che si tratta di "scegliere" secondo i nostri gusti e le nostre preferenze (c'è il vuoto? c'è il pieno? c'è Dio? c'è il caso? c'è l'acqua? c'è l'infinito? ci sono le idee eterne dell'iperuranio? ci sono sono soltanto i concetti astratti? e via pluralisticamente opinando). Il secondo riorientamento gelstaltico sta nello smettere di dividere i primi filosofi greci in socratici ed in presocratici. Questa divisione ha ovviamente alle spalle un fatto incontrovertibile, il fatto cioè che i dialoghi di Platone ci sono pervenuti, ed in questi dialoghi Socrate è il rappresentante indiscusso della posizione filosoficamente corretta contro i "cattivi" sofisti, relativisti e convenzionalisti. Ma questo "teatro filosofico", che peraltro integra gli altri due teatri ateniesi, quello tragico e quello comico, è un episodio *esclusivamente* ateniese. Atene è stata centrale, indubbiamente, ma non può cancellare l'unitarietà del pensiero greco. Lo stesso Platone (e ne parleremo nel quattordicesimo capitolo) è almeno altrettanto pitagorico di quanto è stato socratico. Aristotele *chiude* quindi un periodo storico *unitario* ed *omogeneo* (in questo stesso saggio i capitoli dall'ottavo al sedicesimo fanno parte di un'unica trattazione, spezzata unicamente per ragioni di migliore leggibilità e chiarezza analitica), e questo fu un esempio ben compreso da Hegel nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, su cui avrò modo di tornare ampiamente in seguito. Il bilancio che fa Aristotele dei suoi predecessori è certamente destoricizzato e desocializzato, ma è anche unitario, e rimproverare ad Aristotele di non aver letto Marx sarebbe una sciocchezza imperdonabile ed un anacronismo ridicolo.

E tuttavia, perché questa ridicolaggine della storia destoricizzata e desocializzata della filosofia, ricostruita come dossografia di opinioni, ha potuto durare così a lungo, e tuttora furoreggia incontrastata? In fondo, la storia della filosofia è l'unico campo disciplinare in cui ci si è fermati a Diogene Laerzio, il quale si distingue appunto per una concezione puramente dossografica della filosofia stessa, e tutte le concezioni alternative, da Hegel a Sohn-Rethel, sono state respinte, mentre il cosiddetto "marxismo" non ha certamente saputo offrire un'alternativa sensata, sacralizzando per più di un secolo la penosa "Lavagna dei Cattivi e dei Buoni" (e cioè dei cattivi idealisti e dei buoni materialisti, proiezione ideologica retroattiva dello scontro ideologico fra *borghesi* e *proletari*, *destra* e *sinistra*, *progressisti* e *conservatori*).

Non possiamo certamente limitarci a quanto detto prima sulla visione spontanea del mondo dei professori universitari. Ci siamo concessi una parentesi umoristica innocente. Tutti i gruppi sociali, dai professori universitari agli scommettitori sulle corse dei cavalli, dalle prostitute ai primari di ospedale, dai *killer* della mafia ai commercialisti, ecc., producono una propria visione del mondo costruita sulla proiezione ideale della propria pratica lavorativa. E quindi non possiamo accontentarci di questa tragicomica spiegazione. Bisogna andare più in profondità, e non sempre è facile farlo senza cadere in semplificazioni ed in riduzionismi.

E tuttavia non possiamo sottrarci ad un tentativo di spiegazione. Il modo di studiare, insegnare, divulgare e scrivere la storia della filosofia è *l'ultimo anello della catena* di un insieme articolato di configurazioni politiche, economiche e sociali, che costituiscono quello che potremo definire "società", e che Marx ha proposto di studiare attraverso il filtro metodologico del concetto di «modo di produzione». Finora abbiamo conosciuto tre modi di produzione basati sullo sfruttamento (schiavistico, feudale e capitalistico), più una quarta formazione economico-sociale che si è mostrata largamente incapace di costruire una società postcapitalistica accettabile (il comunismo storico novecentesco, o «socialismo realmente esistito»). È quindi normale che in *tutti e quattro* questi tipi di società abbia regnato una concezione ideologica caratterizzata dalla destoricizzazione e dalla desocializzazione dell'immagine unitaria della riproduzione dell'insieme sociale. La storia della filosofia non poteva che esserne l'ultimo e più irrilevante anello della catena. ora Cerchiamo ora di raddrizzare, anche se in modo largamente inadeguato, questo lungo filo storico ideale.

VIII.

Il poema della natura di Eraclito secondo l'interpretazione del grammatico alessandrino Diodoto

Un'interpretazione storico-genetica ed ontologico-sociale delle origini della filosofia greca dovrebbe iniziare logicamente da una "decifrazione" del famoso frammento di Anassimandro, in cui è contenuto il segreto nascosto nello scrigno del tempo. Se però ho deciso di rimandare l'analisi del frammento di Anassimandro al capitolo undicesimo, iniziando invece dall'analisi del poema sulla natura (*physis*) di Eraclito, ciò avviene perché qui abbiamo una miracolosa fonte storiografica diretta che risale a duemila anni fa, quella del grammatico alessandrino Diodoto. Prima ancora, ad ogni modo, bisogna seguire il consiglio del film di Woody Allen, per cui prima di uscire con una ragazza bisogna farsi una doccia e profumarsi sotto le ascelle. L'equivalente teorico di questa operazione deduttiva di Woody Allen è la liberazione da almeno quattro deformazioni intollerabili. Ne ho già parlato, ma conviene ritornarci sopra.

Possiamo definire le quattro deformazioni intollerabili in termini di *Scuole alla Rovescia*, di scuole cioè che rovesciano qualsiasi corretto approccio storico-genetico ed ontologico-sociale al problema che ci interessa. Nell'ordine le definirei la "Scuola della pensata casuale geniale", la "Scuola dei colleghi scienziati primitivi non ancora purtroppo sufficientemente informati", la "Scuola dei sapienti generici matti come un cavallo", ed infine la Scuola dei precursori dello scontro politico fra destra e sinistra". Il lettore mi consenta un po' di timido umorismo, perché è meglio riderci sopra che arrabbiarsi.

La "Scuola della pensata casuale geniale" ci informa che alcuni Greci della attuale costa turca dell'Anatolia, ad un certo punto della storia, cominciarono a cercare l'*archè* (il fondamento, il principio e l'origine delle cose), e qualcuno lo trovò nell'acqua, qualcun altro nell'aria, qualcuno pensò che ci fosse soltanto il vuoto in cui gli atomi si uniscono a caso, qualcuno invece pensava che tutto fosse pieno, ecc. Si tratta di affermazioni talmente generiche e banali da chiedersi se basta veramente così poco per conseguire l'immortalità.

E ciò mi ricorda mia nonna, la cui cultura artistica si era fermata agli impressionisti francesi, per cui tutte le avanguardie posteriori erano formate da farabutti e cialtroni che guadagnavano milioni con gli scarabocchi. Ogni volta che vedeva in fotografia un Picasso sosteneva fieramente: «Questo riesco a disegnarlo persino io!», per cui ho trascorso la mia prima infanzia a chiedermi seriamente perché non lo facesse, in modo da poter diventare ricchi come pascià e non dover misurare i soldi per la spesa come faceva invece mia madre. Solo più tardi ho acquisito una cultura artistica di tipo maggiormente storico. Queste miscele di acqua, aria, atomi

ed altri pasticci mi ricordano peraltro anche un comico di una vecchia trasmissione televisiva italiana, che parlava in continuazione di «brodo primordiale».

La "Scuola dei colleghi scienziati primitivi non ancora purtroppo sufficientemente informati", non avendo conseguito una laurea scientifica in qualche dipartimento universitario (ripeto qui quanto già anticipato nel precedente capitolo), rappresenta l'immagine spontanea che il positivismo ha sistematizzato ormai da quasi duecento anni. Prima ci sono stati dei volenterosi pasticcioni che cercavano i principi materiali delle cose, e bisogna comunque ringraziarli per aver sostituito druidi, stregoni, sciamani, aùguri ed aruspici, ma la loro funzione si è esaurita del tutto quando, a partire dal Seicento, sono arrivati degli scienziati *veri* (sottolineato "veri") a calcolare ed a sperimentare. Non basta dire "acqua", bisogna anche misurarne la temperatura. Misurata la cosiddetta "materia", la filosofia perde del tutto di ruolo e di significato. Si tratta ormai solo più di una chiacchiera inutile, che i buoni scienziati sopportano semplicemente perché hanno ben altro da fare che chiacchierare con tronfi sapientoni. Se qualcuno crede che abbia esagerato, si vede che non ha mai ascoltato quello che dice il novanta per cento (valutazione bassa) dei cosiddetti "scienziati", la cui ignoranza della funzione storica e sociale della filosofia oscilla in genere fra il pittoresco e l'insopportabile.

La "Scuola dei sapienti matti incurabili" si ferma stupita di fronte a personaggi che affermano da un lato che l'Essere è, e non può non essere, e dall'altro che niente è, e tutto diviene, e solo il divenire esiste. L'insensatezza di queste generiche idiozie è tale da stupirsi per la pazienza con cui vengono ascoltate. Che cosa vuol dire che l'Essere è? Che Dio esiste, e non cambia mai idea nella sua vita eterna? Che il mio cane Fido ed il mio gatto Marameo sono? Che si diventa vecchi, e diventando vecchi si diventa anche rincoglioniti? Che c'è una palla sferica in cielo che rimane lì per sempre?

Potremmo continuare con questa insensata e demenziale elencazione, ma non ce n'è ragione. Il fatto che la maggior parte delle persone, messe di fronte a queste banalità "sapienziali", stia zitta e non reagisca, per di più talvolta colpevolizzandosi per la propria ignoranza, ricorda la paura di osare fare brutta figura contenuta nel detto «Tutto ciò che avreste voluto sapere sul sesso e non avete mai osato chiedere». Ma cosa saranno mai dunque questo "essere" e questo "divenire"? Sarebbe interessante fare un'inchiesta sui lettori degli articoli de *Il Corriere della Sera* scritti dal sapiente bresciano Emanuele Severino. Soltanto la *pietas* mi impedisce di continuare a rigirare il coltello nella piaga. E tuttavia il male che fanno alla filosofia (non ad una scuola filosofica particolare fra le altre, proprio alla *filosofia in quanto tale*, come pratica sociale potenzialmente universalistica cui tutti hanno diritto) questi sapienti oracolari è molto grande, e non dovrebbe essere messo sotto silenzio per cautela accademica o timore reverenziale della plebe verso coloro che hanno "accesso" al circo mediatico.

La "Scuola dei precursori dello scontro politico fra destra e sinistra" affronta il problema degli antichi Greci come se costoro avessero anticipato lo scontro "epocale" tra Prodi e Berlusconi, tra fascisti e antifascisti, borghesia e proletariato, atei

e credenti, materialisti ed idealisti, progressisti e conservatori, ecc. Da una parte l'*akropolis*, polo elevato in cui si concentrano sacerdoti, filosofi idealisti, conservatori, ecc. Dall'altra parte l'*agorà*, il mercato ed il luogo delle assemblee democratiche, dove si concentrano i pensatori "laici", gli studiosi della natura, i materialisti che deridono le inesistenti divinità, ecc. Questa quarta scuola è certo migliore delle tre precedenti, perché almeno tenta, sia pure con rigidità bipolare, di abbozzare a grandi linee una deduzione sociale delle categorie del pensiero, e non si limita a "far cadere dal cielo" delle pensate più o meno originali. E tuttavia la proiezione nel mondo antico del modello dicotomico contemporaneo non può portare a nessun vero risultato interpretativo. A chi appartiene Pitagora, all'*akropolis* o all'*agorà*? E se appartiene all'*akropolis* dei sapienti dittatori collegiali, allora come è possibile che il pitagorico Clistene abbia stabilito la costituzione politica più democratica mai esistita?

Gli studenti liceali ed universitari del primo anno di filosofia dovrebbero essere difesi sul piano civile, penale ed amministrativo nei loro diritti soggettivi e nei loro interessi legittimi ad avere della filosofia un'immagine socialmente sensata. Questo saggio, con tutti i suoi probabili difetti, ha di mira proprio questo scopo.

Incominciamo da Diogene Laerzio (cfr. IX, 15), che ricorda come il grammatico alessandrino Diodoto aveva già attestato che il poema di Eraclito sulla natura non trattava in realtà della natura, ma dello Stato (*politeia*), e che la natura (*physis*) vi stava dentro solo in funzione di modello. Diodoto aveva a disposizione l'intero poema filosofico di Eraclito, e non solo i pochi frammenti sparsi di cui disponiamo, frammenti che a prima vista potrebbero far pensare che Eraclito sia stato una sorta di relativista, negatore assoluto della permanenza di alcunché, per cui il succo del suo discorso avrebbe potuto ridursi al famoso detto generico ed indeterminato «tutto scorre» (*panta rei*), detto che esaurisce le vaghe reminiscenze liceali su questo autore. E tuttavia Diodoto è un testimone più credibile di Aristotele, perché non è un "filosofo in proprio", e non sente il bisogno di "inserire" i suoi predecessori nel proprio sistema. Inoltre, il *panta rei* non appartiene neppure ad Eraclito, ma all'eracliteo ateniese Cratilo. Sarebbe come cercare di interpretare Marx senza neppure disporre delle sue opere, ed avendo come unica fonte i commenti di Stalin.

Secondo l'eccellente ricostruzione storico-filologica di Antonio Capizzi, la chiave della comprensione della metafora naturalistica di Eraclito, che utilizza la *physis* come modello per spiegare il *nomos* (in questo caso il *polemos*) che regge la dinamica della lotta di classe nella *polis* di Efeso – a quei tempi la più ricca ed importante città della Ionia –, sta nell'analisi del periodo storico di Ermodoro di Efeso, che rifiutò la sottomissione ai persiani del re Dario e restaurò l'*isonomia*, e cioè l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. In quanto seguace ed amico di Ermodoro, Eraclito non può essere connotato come "aristocratico", come fanno tutti gli sciocchi manuali in circolazione, ma semmai come ultrademocratico. A quei tempi i democratici erano connotati come fautori dell'obbligatorietà di scrivere le leggi e di non lasciarle all'arbitrio "orale" dei reggitori (e si pensi alla rivendicazione plebea romana della scrittura delle *Dodici Tavole*), e per questa ragione Eraclito indica Pitagora come

caposcuola dei ciarlatani (*fr.* 81), in quanto Pitagora (in questo maestro di Platone) sarebbe stato un sostenitore dell'oralità esclusiva delle leggi stesse. Egli equipara la ricchezza privata all'infamia (*fr.* 125 a); ripete che il popolo deve combattere in difesa delle leggi isonomiche come combatterebbe sulle proprie mura contro il nemico (*fr.* 44); ed infine questo presunto sostenitore del mobile casino creativo e del "tutto scorre" afferma letteralmente (*fr.* 30) che «questo ordine – isonomico – identico per tutti non lo ha fatto né un uomo né un Dio. Esso è da sempre, è e sarà fuoco semprevivo, che regolarmente si accende e regolarmente si spegne».

Come spiegare il fatto che Eraclito, considerato il sostenitore della teoria per cui niente è e tutto scorre (*panta rei*), sostenga invece l'esatto contrario, per cui esiste un ordine da sempre, che è e sarà per sempre «fuoco semprevivo»? Certo, non lo sappiamo con sicurezza. E tuttavia il contesto storico, che conosciamo nelle sue grandi linee (o meglio, lo conosciamo se non ci rifiutiamo di conoscerlo pur potendolo fare, conservando così i nostri pittoreschi pregiudizi), ci dice che quest'uomo decise di rompere con i suoi concittadini che avevano voltato le spalle alla sua costituzione democratico-isonomica, scelse si salire sull'acropoli e passare il resto della sua vita a giocare a dadi con i ragazzini, attuando così una sua personale "secessione" da una *polis* in cui non poteva più riconoscersi, non certo perché era "aristocratico", ma proprio al contrario perché era invece ultrademocratico.

La filosofia politica presocratica, infatti, si è sempre espressa attraverso metafore necessariamente naturalistiche, ed il *perì physeos* (sulla natura) significava anche sempre metaforicamente *perì politeias* (sulla costituzione). Ho scritto "necessariamente" perché a quei tempi il pensare insieme natura e società passava attraverso la nozione di *necessità organica* che le collegava (*katà to chreon*). Mentre in una fase precedente – in cui la separazione fra le classi sociali, ed il conflitto che necessariamente ne derivava quando la differenza fra ricchi e poveri diventava infinita e indeterminata (*apeiron, aoriston*) –, questa scissione fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale veniva ancora percepita in modo magico-sacrale, ora emerge la necessità di una sua riformulazione razionale (*logos*).

Il grammatico alessandrino Diodoto aveva quindi colto il punto essenziale, laddove la classificazione aristotelica delle quattro cause *non* lo aveva colto. Eraclito aveva probabilmente inteso esprimere in linguaggio "naturalistico" la compresenza di un ordine *isonomico* stabile e perfetto (il «fuoco semprevivo» che è e sarà per sempre) e di un conflitto insanabile (*polemos*) fra coloro che vogliono mantenerlo e coloro che si fanno trascinare dalla smisuratezza delle passioni private. La lotta di classe non è certo qualcosa che debba essere "scoperta" né tantomeno "inventata", perché è sempre un'evidenza immediata. Possiamo dire che, in un certo senso, Eraclito è stato il primo filosofo (e per questo abbiamo cominciato proprio con lui) che ne ha plasticamente espresso la logica complessiva: da un lato, la *costituzione isonomica* accompagnata da costumi egualitari e dal rifiuto del lusso e delle ricchezze eccessive, un *logos* che è e sarà sempre «fuoco semprevivo»; dall'altro lato, il *polemos* e la guerra di tutti contro tutti che deriva fatalmente e necessariamente (*katà to chreon*) dallo scatenamento degli egoismi contrapposti.

Non è un caso che molti grandi filosofi posteriori (Hegel e Marx in primo luogo) abbiano tenuto Eraclito in grande considerazione. E non è un caso che tutti gli estimatori del pensiero dialettico (fra cui chi scrive) abbiano ritenuto Eraclito un eminente precursore. E non è un caso, infine, che i rappresentanti della destoricizzazione e della desocializzazione nella ricostruzione della storia della filosofia non ci abbiano capito mai assolutamente niente, e si siano limitati a balbettare l'insulso *mantra* per cui «tutto scorre», sapere per barcaioli ed idraulici, ma non per storici della filosofia degni di questo nome.

Eraclito affrontò il problema della lotta di classe in termini naturalistici, e non cercò di esorcizzarla. Altri pensatori, invece, ritennero opportuno in qualche modo esorcizzarla, attraverso la mediazione dei rapporti geometrici equilibrati applicati alla società o attraverso la concettualizzazione astratta (l'*Essere*) della permanenza e della stabilità della buona legislazione. Occupiamocene.

IX.

Il NUMERO *di Pitagora ed il* LOGOS
COME CALCOLO SOCIALE DELLE BUONE PROPORZIONI GEOMETRICHE NELLA COMUNITÀ

Non è facile individuare con precisione il cuore del pensiero dei Greci. Pochi possono vantarsi di essersi avvicinati, mentre nessuno può dire di esserci riuscito. Come ha scritto il grande poeta greco moderno Yorgos Seferis, possiamo aggirarci soltanto per le rovine dell'antica Asine, perché del nome del re di Asine non resta che un verso di Omero. E tuttavia fra coloro che si sono avvicinati di più a questo cuore c'è stato certamente Hegel, il più "greco" in senso assoluto dei filosofi moderni e contemporanei (fra i meno "greci" citerei, alla rinfusa ma non senza averci prima pensato sopra, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, e ovviamente Kant, il meno "greco" di tutti in senso assoluto).

Secondo Hegel, i Greci hanno «ad un tempo animato ed onorato il finito». Animare il finito significa ovviamente rinunciare al concetto biblico-cristiano di creazione, e riconoscere al finito la capacità potenziale di automovimento e di direzione verso la propria finalità che il finito stesso contiene in sé (*dynamei on*). Onorare il finito significa cercare la perfezione non in un infinito smisurato ed indeterminato (*apeiron, aoriston*), ma proprio nel finito stesso, che è perfetto proprio perché è *finito*.

Altro che *uomo copernicano* ed *universo infinito* alla Giordano Bruno! Con tutto il rispetto per il filosofo di Nola bruciato vivo sul rogo nel 1600, la via giusta non sta nell'universo fisico infinito, ma nel mondo sociale finito! In ogni caso, rimando ai capitoli in cui mi occuperò storicamente del Seicento la questione dell'*infinitezza metaforica dell'universo* nell'età moderna, che presenta aspetti imparagonabili con il mondo dei Greci. Non sarebbe corretto da parte mia accusare gli altri di anacronismo e di proiezione temporale indebita, e poi cadere io stesso in questa trappola. E tuttavia, bisogna tornare al problema che ci interessa, e cioè che cosa significa esattamente «onorare il finito».

Onorare il finito significa prima di tutto *misurarlo*, e cioè definirne esattamente la misura (*metron*). I Greci antichi hanno sempre pensato che bisognasse misurare il finito, perché il finito era una somma di entità finite caratterizzate da una proprietà anch'essa «misurata». Si tratta evidentemente di un approccio razionalistico alla lotta di classe (George Thomson). Questo approccio razionalistico alla lotta di classe caratterizza unitariamente *tutto* il primo periodo della filosofia greca, da Pitagora ad Aristotele compreso, e cioè dalla misurazione delle *proporzioni geometriche intese in senso sociale* (le proporzioni fra ricchezze e le proporzioni di potere politico), tipica della scuola di Pitagora, fino alla distinzione tra *economia* e *crematistica*, tipica della filosofia di Aristotele.

Così come la concezione numerica della scuola di Pitagora non ha nulla in comune (nonostante le apparenti somiglianze superficiali) con la quantificazione matematica della natura della posteriore scienza di Galilei e con il posteriore «dominio sulla natura» di Bacone, nello stesso modo la scienza economica di Aristotele, basata sulla distinzione fra *economia* e *crematistica*, non ha nulla in comune con la posteriore scienza economica di Adam Smith, che è in realtà una *crematistica dell'individuo* che usurpa il nome di *economia sociale*. Ma su tutto questo nodo di problemi rimando ai relativi capitoli.

Il calcolo (*logos*) delle proporzioni geometriche in Pitagora (la matematica greca non conosceva ancora il calcolo algebrico, ma derivava invece dalle misurazioni terrestri dell'antico Egitto e dalle misurazioni celesti dell'antica Mesopotamia) è una proiezione diretta della necessità di conservare nell'organizzazione sociale della *politeia* (la costituzione della *polis*, che peraltro Pitagora, a differenza di Eraclito, preferiva non scritta, e qui sta il carattere "aristocratico" della sua natura socio-politica) una *giusta proporzione*.

Tutti i paradossi (tipo quello di Achille che non raggiunge mai la tartaruga) non erano certo gli stupidi giochini che sono diventati nel demenziale insegnamento odierno della filosofia, ma erano le problematizzazioni serissime che derivavano dalla pretesa pitagorica di *misurare il mondo*, e di poter in questo modo trovare le *giuste proporzioni sociali* della proprietà, del potere e del consumo. La stessa scelta della dieta vegetariana per i governanti esprimeva anch'essa, da un lato, l'intuizione olistica dell'unità del vivente fra uomini ed animali, e testimoniava dall'altro il *metron* nella dieta stessa.

Ma cos'è dunque questo *metron* da misurare? Non è certamente il «numero» di Galilei o del «gran libro della natura scritto in caratteri matematici» delle «necessarie dimostrazioni e delle sensate esperienze» del nostro astronomo pisano. Il *metron* è un concetto ad un tempo geometrico, sociale, politico, economico e religioso. Per poterlo capire non potremo evitare una breve spiegazione storica ed etimologica. Spiegazione che è tuttavia opportuno rimandare al capitolo undicesimo, perché solo il frammento di Anassimandro permette di mettere al centro il concetto di «giustizia» (*dike*), nel suo doppio aspetto dialettico di «rendere giustizia» e di «pagare il fio» (*diken didonai*). In Pitagora invece il *metron* è direttamente «numero», e si tratta di spiegare il perché.

Due sono le catatteristiche peculiari della figura di Pitagora. La prima è il *viaggio iniziatico di formazione*, che lo porta in Egitto, che era a quei tempi il luogo geografico e simbolico della sapienza eterna e senza tempo, in cui Pitagora può imparare le tre forme classiche della sapienza orientale, la *geometria egizia* (necessaria per la corretta misurazione statale e faraonica dei campi irrigati dal Nilo), l'*aritmetica fenicia* (necessaria per calcolare il valore esatto delle merci scambiate), ed infine l'*astronomia caldea* (necessaria per accertare astrologicamente i corretti rapporti numerici fra cielo e terra, e cioè fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale che a sua volta – esattamente come in Cina – avrebbe dovuto armonizzarsi con il primo per non dissolversi nel disordine, nella dismisura e nel caos primigenio).

Questa sapienza orientale pensava se stessa come permanente, naturale, cosmica e destoricizzata, anche se ovviamente non lo era per nulla. Questa permanenza simbolica era il riflesso astratto di civiltà che si pensavano come eterne e permanenti, in quanto la loro "permanenza" ideale era il riflesso di alcune permanenze materiali come la regolazione dei fiumi (Egitto e Mesopotamia), o come il commercio (Fenicia). L'Oriente non è infatti il luogo dell'«eterno», così come l'Occidente non è il luogo della «storia». Hegel poteva pensarlo, ma nel frattempo c'è stato Marx, che ci ha insegnato a correlare le grandi idealità concettuali con la loro genesi storica e con la loro funzione ideologica.

La seconda caratteristica peculiare della figura di Pitagora è la sua *emigrazione* nella cosiddetta Magna Grecia (*Megale Hellas*), ed esattamente nella città di Crotone. La Sicilia e la Magna Grecia hanno giocato per il mondo greco classico lo stesso ruolo di luogo fantastico di possibile sperimentazione politico-sociale illimitata che ha giocato a partire dal Settecento lo «spazio vuoto» americano per gli europei. Sicilia e Magna Grecia sono state il *Far West* dei Greci. Ma come lo «spazio vuoto» americano era in realtà pieno di pellirossa da sterminare e di messicani da cacciare, nello stesso modo lo «spazio vuoto» siciliano ed italico era in realtà pieno di popolazioni autoctone da sterminare o sottomettere e di stranieri (etruschi e cartaginesi soprattutto) da scacciare con guerre interminabili e sanguinosissime. È inevitabile che i Greci rappresentassero simbolicamente i loro nemici in termini di barbarie, disordine e dismisura ed invece amassero pensare se stessi in termini contrapposti di civiltà, ordine e misura.

Questa contrapposizione dicotomica ideale sta alla base delle dieci coppie di contrari su cui si basa la teoria pitagorica. Queste dieci coppie di contrari sono con tutta evidenza (almeno per chi scrive) la trasposizione simbolica di una opposizione e di una contrarietà sociali, così come lo era la natura in Eraclito secondo l'interpretazione di Diodoto. Il senso ultimo della tavola pitagorica delle dieci contrarietà oppositive sta nel fatto che gli uomini devono inserire i loro progetti di vita comunitaria sul lato sinistro della tavola, quello dell'*uno*, del *limite* e della *misura*, mentre se lo iscrivono sul lato destro, quello del *molteplice*, del *caos* e dell'*illimitato*, non possono che perire. La polarità *limite/illimitato* è infatti la prima e fondamentale polarità della tabella pitagorica delle opposizioni. Comprendiamo meglio allora perché Hegel ha scritto che «i Greci hanno onorato il finito» e perché ha anche affermato che il cuore dell'idealismo consiste nel comprendere che «il finito è ideale».

Per i pitagorici la vita umana può prosperare soltanto all'interno di un perimetro dato, in quanto fuori da questo perimetro c'è soltanto il caos, e quindi non soltanto l'indeterminato, ma anche l'*insensato*. È quindi probabile che il concetto di «senso» filosofico delle cose – per cui ciò che la geometria misura è nello stesso tempo inscindibilmente il senso delle cose stesse (questo concetto è centrale in Platone, per cui nessuno può entrare nella sua scuola se non è «geometra») –, derivi geneticamente dalla primitiva *insensatezza numerica* prodotta dall'indeterminato e dal non calcolabile, e questo ci spiega perché per Pitagora i teoremi dovessero

essere tenuti segreti, e chi li rivelava meritava la morte. Oggi i segreti sono gli armamenti nucleari, allora erano erano i teoremi della geometria, e questo è dovuto al fatto che sia gli armamenti nucleari sia i teoremi geometrici hanno in comune il fatto di essere strumenti del potere politico.

I circoli pitagorici erano infatti strumenti di potere politico, un po' come i partiti politici di oggi. Non ha alcun senso "scandalizzarsi" di tutto questo. Anche se non sono mai esistiti "partiti" dell'*akopolis* e partiti dell'*agorà* (ho polemizzato nei due capitoli precedenti contro questa indebita trasposizione retroattiva dello scontro moderno tra *destra* e *sinistra*, *progressisti* e *conservatori*, *borghesia* e *proletariato*), è plausibile immaginare che lo spazio perimetrato che i pitagorici esprimevano in termini di rapporto numerico stabile e permanente (e quindi eterno, ed ecco perché l'eternità delle idee geometriche sarà il modello dell'iperuranio platonico) fosse di fatto la trasposizione simbolica dello spazio economico-sociale diretto dall'*akropolis*, mentre il caos e la molteplicità non fossero altro che l'arbitrio casuale delle decisioni dell'insieme dei proprietari privati e dei commercianti.

I gruppi pitagorici sono quindi stati i primi partiti politici organizzati della storia occidentale. Questo partito "pitagorico" ha guidato una guerra sulla base dell'ideologia dello scontro fra la *virtù limitata* ed il *vizio illimitato* (Crotone contro Sibari), ed è stato poi detronizzato da un sanguinosissimo colpo di Stato che ne ha massacrato e disperso i membri. Eraclito aveva già correttamente compreso che il *polemos* è inevitabile, che la *ricchezza privata* è un'*infamia* (*fr.* 125 a), e che nessuna sua perimetrazione numerica limitativa può arrestare la dinamica della lotta di classe.

Nella tradizione filosofica occidentale, tuttavia, c'è stata una corrente di pensiero che ha ritenuto di poter "arrestare il tempo". Questa tentazione di "arrestare il tempo", tuttavia, ha anch'essa profonde motivazioni storico-sociali. È giunto il momento di occuparci di Parmenide.

X.

L'Essere di Parmenide come metafora e proiezione ideale eterna della stabilità e della permanenza nel tempo della buona legislazione

Nella bimillenaria tradizione filosofica occidentale il termine «essere» ha giocato un ruolo decisivo, e questo ha contribuito a rendere a poco a poco del tutto incomprensibile il significato originario dei frammenti che ci restano del poema di Parmenide di Elea. Ho già notato che la contrapposizione folkloristica di Parmenide, *guru* dell'*essere* e di Eraclito, *guru* del *divenire*, è degna dei giochi televisivi a *quiz*, ed ha lo statuto epistemologico della canzoncina della *Vispa Teresa*. Tuttavia, è bene ricordare al lettore almeno alcuni significati principali assunti dal termine «essere» nel pensiero occidentale dalle origini ad oggi.

Trascurando qui gli antichi Greci, il primo significato rilevante di «essere» è quello che lo identifica prima con l'*Uno* dei neoplatonici e poi con il *Dio monoteista* dei cristiani e dei successivi musulmani. Si tratta di una vera e propria *onto-teologia* unificata, come dirà poi Martin Heidegger. A questa *onto-teo-logia* unificata, mirabilmente sistematizzata da Tommaso d'Aquino e dalla teologia domenicana medioevale – che risacralizzò così in forma "razionale" l'unità ontologica del macrocosmo naturale e del microcosmo sociale –, reagì fortemente prima il *nominalismo* sia laico (Abelardo) che religioso (Guglielmo di Occam), e poi il *panteismo rinascimentale* (Giordano Bruno). Il periodo storico della *costituzione formalistica del soggetto*, da Cartesio a Kant, è un periodo di declino storico della *onto-teo-logia*, e questo non certo a caso, in quanto l'*onto-teo-logia* consacrava in quel periodo storico il dominio simbolico delle vecchie classi signorili e tardo-feudali, e la borghesia nascente era interessata ad infrangere razionalmente il nucleo metafisico di questa *onto-teo-logia*, e cioè l'unità delle categorie dell'essere e delle categorie del pensiero. Il grande filosofo Kant infranse questa unità ontologica, sostituendo la nuova religione gnoseologica borghese alla vecchia religione *onto-teo-logica* tardo-feudale e signorile, e si acquistò così la riconoscenza perenne di tutto il nuovo clero universitario. La restaurazione della categoria di «essere» da parte di Hegel è basata sull'attribuzione all'*essere* di una genericità assoluta, che si concretizza e si determina progressivamente mediante una logica dialettica (*Scienza della logica*, ecc.). Per Marx e poi per Lukács il termine «essere» non può che significare l'insieme pensabile concettualmente della totalità espressiva della società e della storia. L'*Uno-Tutto* non è però più declinato in modo religioso e bimondano – come per Plotino ed i neoplatonici – ma è costruito concettualmente con l'intreccio della permanenza ontologica («ciò che è, ed è eternamente») e della determinatezza storica («il proprio tempo appreso nel pensiero»). È questo l'unico possibile "ritorno" a Parmenide, non certo la ripetizione ieratica e sapienzale (più esattamente: pseudo-

ieratica e pseudosapienziale) secondo cui è da "pazzi" (e tutto il mondo moderno sarebbe pazzo, al di fuori di un professore universitario in pensione di Brescia) ritenere che le cose possano mutare nel tempo.

Parmenide, di cui presuppongo qui l'appartenenza alla scuola pitagorica, già ampiamente attestata dalle fonti classiche, pensa radicalmente un numero solo, il *Numero Uno*. Sostenendo la cosiddetta «sfericità» dell'*essere*, non bisogna pensare che alluda ad una sorta di palla splendente in cielo. Il termine *sfairikòs* significa infatti congiuntamente "sferico" ed anche congiuntamente "globale", "totale" e "complessivo". In greco moderno, duemila e cinquecento anni dopo Parmenide (la non conoscenza del greco moderno, custode semantico incomparabile dei significati originari della filosofia classica, rappresenta uno dei più pittoreschi elementi di ignoranza dei professori europei di filosofia), il termine *sfairikòs* continua ad avere lo stesso doppio significato semantico; si dice, ad esempio, «un'idea globale del problema», «*mia sfairikì andilipsi tou provlimatos*»).

Non avrei fatto questa "deviazione" semantica se non avessi voluto sottolineare il fatto che il termine parmenideo di «sfericità dell'essere» non allude ad un gigantesco pallone aerostatico in cielo, ma connota semanticamente e concettualmente lo stesso oggetto teorico che Hegel e Marx (senza contare anche Adorno, Marcuse e Lukács) hanno più tardi connotato in termini di *totalità espressiva*. Certo, sarebbe sbagliato "attualizzare" eccessivamente questa analogia, perché da un lato Parmenide non poteva ancora "isolare" l'essere sociale dall'essere naturale, ma li pensava in strettissima unità ontologica (vedremo più tardi che questo "isolamento", parzialmente anticipato da Aristotele, dovrà aspettare il Settecento illuministico-borghese per poter essere concettualizzato e sviluppato), e dall'altro non poteva ovviamente ragionare sulla base della distinzione kantiana e della successiva ridefinizione hegeliana di intelletto (*Verstand*) e di ragione (*Vernunft*). È quindi chiaro che il concetto di «sfericità» di Parmenide ed il concetto di «totalità» in Hegel e Marx *non* ricoprono esattamente lo stesso spazio teorico. E tuttavia, pur non ricoprendolo, sono largamente comparabili, e questa comparabilità deve essere messa alla base del ragionamento.

Ma qual è l'esatta natura storico-genetica ed ontologico-sociale del concetto parmenideo di «essere»? Di quale «sfericità», cioè di quale totalità è il riflesso astrattizzato? Ammetto che non possiamo saperlo con certezza. Non possiamo arrivarci con il metodo deduttivo diretto, e neppure con il metodo induttivo indiretto. Dovremo arrivarci con quello che Peirce chiama il metodo «abduttivo», e cioè non il metodo di Aristotele (la *deduzione*) o il metodo di Stuart Mill (l'*induzione*), ma il metodo di Sherlock Holmes e di Hercule Poirot: succede X, un fatto straordinario ed inesplicabile; se però Y è vero, X smette di essere straordinario ed inesplicabile, e diventa invece razionalmente spiegabile.

L'«essere» di Parmenide è un tipico esempio di sfida all'*abduzione*. È infatti "straordinario" decidere di chiamare «essere» la totalità «sferica» di tutto ciò che può essere pensato. È allora plausibile che ci sia un sostrato sociale che fa da riferimento materiale a questa concettualizzazione ideale. Si tratta di discutere spregiu-

dicatamente tutte le ipotesi che ne possono essere date, scartare le meno plausibili, ed accettare la più plausibile.

Alfred Sohn-Rethel, che è stato uno dei grandi fondatori del metodo della deduzione sociale delle categorie filosofiche (e che *appunto per questa ragione* è oggi trascurato e dimenticato), ha cercato di dare una spiegazione materialistica della categoria parmenidea di «essere». Sohn-Rethel nota acutamente che il concetto di *Essere* in Parmenide è caratterizzato da una totale genericità indeterminata (è infatti indeterminato come l'*apeiron* di Anassimandro), e si chiede allora che cosa possa aver causato questa indeterminatezza astratta assoluta. Se infatti io penso in modo astratto – sostiene Sohn-Rethel – ci vorrà qualcosa di astratto che faccia sì che io pensi astrattamente. E Sohn-Rethel ritiene di individuare la sorgente materiale e sociale di questa "astrattezza" nella moneta coniata, moneta coniata originatasi prima in Lidia, poi passata dalla Lidia alle isole greche di Chio e di Egina, e progressivamente diffusasi in tutto lo spazio economico e culturale greco. La moneta implica il passaggio dal baratto "concreto" allo scambio "astratto", perché con una moneta si possono comprare le cose più diverse, indipendentemente dai materiali con cui sono costruite.

Non c'è dubbio che la moneta, insieme con la fusione dei metalli (e del ferro in particolare), abbia giocato un ruolo decisivo nella costituzione materiale della civiltà greca. La moneta è stata anche un fattore primario per il sorgere dell'economia schiavistica antica, perché ha permesso di comprare gli schiavi come si comprano tutte le altre merci, mentre prima ci volevano guerre di conquista di tipo assiro-babilonese. E tuttavia a mio avviso Sohn-Rethel si sbaglia. E si sbaglia di grosso, nonostante il fatto che almeno "ci ha provato", e gli sciocchi che continuano a proporre un concetto indefinibile, ieratico, sapienziale, sacerdotale e «falsamente profondo» (come direbbe Hegel) di «essere» non gli arrivano neppure alle caviglie. Chi ci prova può sbagliare, ma chi non ci prova neppure resterà sempre a pestare sul suo quadratino di terra, come un tempo facevano i soldati nel cortile delle caserme.

Sohn-Rethel sbaglia perché proietta nel lontano passato greco l'importanza che la «forma merce» – e quindi il denaro come merce astratta per eccellenza – ha assunto a partire dal Settecento europeo, importanza che ha determinato prima l'economia politica di Adam Smith e poi la critica dell'economia politica di Karl Marx. Per i Greci, ed in particolare per i Greci del tempo di Parmenide, ciò che contava non era la forma astratta del valore di scambio e della moneta coniata che ne era la portatrice "astratta", ma era proprio l'esatto contrario, e cioè la *buona legislazione comunitaria* che ne permetteva la limitazione e la sua sottomissione al *metron*. Come si vede, la realtà storica e concettuale è *invertita* rispetto a come se la rappresenta Sohn-Rethel.

Il concetto generale ed astratto di *Essere*, infatti, presumibilmente non deriva dalla proiezione della funzione mercantile-astratta della moneta coniata, la cui introduzione nel mondo greco equivale appunto (e qui Sohn-Rethel ha ragione) all'irruzione del *Nulla* nel mondo dell'*Essere*, ma proprio al contrario, e cioè dal

concetto di *buona legislazione comunitaria*, che essendo "buona" è pensata come non migliorabile e non modificabile, e quindi eterna, stabile e permanente. Parmenide allude certamente alla sua *polis* di Elea, ed i suoi frammenti descrivono proprio le cavalle che salgono sulla *akropolis* della sua città per un sentiero erto e difficile. E sono queste cavalle *concrete* le portatrici materiali del concetto *astratto* di «essere» inteso come proiezione "metafisica" della buona legislazione comunitaria, dotata per ciò stesso di stabilità e di permanenza, e quindi di "eternità".

Riflettere su Parmenide in modo ieratico-sapienziale, destoricizzato, desocializzato (e quindi privato di ogni chiave di interpretazione semantica) e pomposo-giornalistico non serve a niente, se non ad incrementare quella particolare forma di idiozia presente in molti filosofi di "professione" fondata sull'idea che meno ci si fa capire, più si è profondi. Se invece ci si accosta a Parmenide in modo storico-genetico ed ontologico-sociale, allora si guadagnano molti punti di vista illuminanti, nuovi ed inediti.

In primo luogo, che i Greci pensavano in modo «sferico», sulla base cioè dell'idea di totalità espressiva, e questo modo «sferico» è esattamente quello che verrà poi "restaurato" in forma storica da Hegel e da Marx. In secondo luogo, che la permanenza e la stabilità "eterna" della buona legislazione comunitaria sta alla base dell'idea sociale di "eternità" della cultura occidentale. In terzo luogo, che tutte le forme di sensismo e di empirismo non possono giungere a questo tipo di comprensione, e nonostante si presentino come più "concrete" sono paradossalmente molto più "astratte" della stessa idea di *Essere*, perché questa idea allude alla cosa più concreta di tutte, e cioè all'idea della coesione sociale e comunitaria, mentre l'empirismo sacralizza invece concettualmente la dispersione caotica degli atomi sociali individualizzati. In quarto luogo, infine, che il concetto di *Uno* non ha bisogno necessariamente di un supporto teologico per essere pensato (il Dio monoteistico cristiano, musulmano ed ebraico), perché l'*Uno* stesso è del tutto autonomo ed autofondato in modo logico ed ontologico.

Bisogna quindi rispettare l'*onto-teo-logia*, ed io la rispetto mille volte di più dell'empirismo e del sensismo, ma essa non può essere "l'ultima parola" di una trattazione ontologica dell'«essere». In quanto a Parmenide (ed affermo volutamente una cosa paradossale e provocatoria!) la sua trattazione dell'essere sociale *del suo tempo* è filosoficamente del tutto omogenea alla trattazione che ne farà Lukács (e sulla sua scia, ma più modestamente, chi scrive) nel suo tempo. In entrambi i casi, l'essere sociale è pensato in modo unitario con una categoria «sferica». La differenza ovviamente sta nel fatto che in Parmenide non può esistere la "storia", intesa come concetto universalistico di tipo trascendentale-riflessivo (concetto sorto nella seconda metà del Settecento europeo sulla base di una genesi ideologica "borghese"), e per questa ragione la *buona legislazione comunitaria*, concepita in modo pitagorico, viene rappresentata nella forma della stabilità, della permanenza e della eternità temporale. Oggi, sulla scorta di Eraclito, sappiamo invece che il *polemos* non si può esorcizzare.

oggi sostituiti dal silenziamento mediatico per i violatori della nuova religione postmoderna globalizzata, il *politicamente corretto*), ed il concetto di "vera giustizia", e cioè del ristabilimento egualitario della comunità. In seguito segnalerò che anche il concetto di "comunismo" presenta un duplice aspetto contraddittorio, perché da un lato è "futuristico", in quanto viene proiettato nel futuro sulla base della proiezione anticipante dell'evoluzione prevista delle contraddizioni sociali del presente, e dall'altro è "retroattivo", perché non può che essere pensato che come "ristabilimento".

L'interpretazione ontologico-sociale del frammento di Anassimandro è resa necessaria dal fatto che in questo frammento il concetto di *archè* (principio, fondamento, origine, sorgente) è legato strettamente al concetto di *dike* (giustizia) ed al concetto di *diken didonai* (rendere giustizia e/o pagare il fio di una colpa). Per sua fortuna Anassimandro non era informato della cosiddetta «fallacia naturalistica» di David Hume e della distinzione di Max Weber fra giudizi di fatto e giudizi di valore, che tutti gli sciocchi considerano ovvi ed intoccabili come la tavola pitagorica. Per questa sua felice situazione di ignoranza Anassimandro può legare strettamente insieme un'affermazione ontologica (e cioè l'esistenza dell'*apeiron*, inteso come unione di infinito e di indeterminato) ed un'affermazione assiologica, e cioè morale e politica (il fatto che da questa esistenza dell'*apeiron* deriva necessariamente il *diken didonai*, e cioè il rendere giustizia ed il pagare il fio di una colpa). Esagerando un po', direi che praticamente *tutto* il sapere filosofico greco è contenuto nello scrigno del frammento di Anassimandro. Conviene quindi riportarlo, citando anche i termini greci originali, e poi commentarlo al meglio.

Il frammento di Anassimandro, riportato da Simplicio, suona così: «Anassimandro ha detto che principio degli esseri [*archè ton onton*] è l'infinito [*apeiron*] [...] di dove infatti gli esseri trovano la loro origine [*genesis*], lì hanno anche la loro dissoluzione [*phthorà*] secondo infallibile necessità [*katà to chreon*]: essi infatti si pagano reciprocamente la pena ed il riscatto [*allelois diken didonai*] dell'ingiustizia commessa [*adikia*] e questo secondo l'ordine [*taxis*] del tempo [*chronos*]».

È inevitabile che traduzione ed interpretazione facciano tutt'uno, trattandosi di un testo sapienziale di duemila e cinquecento anni fa. Nessuno (e tantomeno chi scrive) può seriamente pretendere di aver "capito" interamente il frammento di Anassimandro. Heidegger ne ha fornito un'affascinante interpretazione, che però qui non discuto perché non la condivido. Si pone però il problema oggettivo della compresenza di un linguaggio naturalistico (*archè, apeiron*) e di un linguaggio politico-giuridico (*dike, adikia*). A questo punto le grandi classi di interpretazioni del frammento di Anassimandro diventano due, quella che decide di interpretare questa compresenza e quella che rifiuta di interpretarla con stolida superficialità.

La maggior parte dei manuali di filosofia segue la seconda stolida strada attraverso due varianti tragicomiche, che potremo chiamare del "brodo primordiale" e della "gloriosa scoperta dell'acqua calda".

La prima interpretazione, che fa di Anassimandro il fondatore della prima facoltà di chimica della storia, si può formulare così: mentre i rozzi semplificatori

Talete ed Anassimene si erano limitati alla semplice aria ed alla semplice acqua, Anassimandro capisce che è necessario partire da un composto chimico, che non si è ancora determinato e specificato e che pure riempie lo spazio infinito di un universo in espansione; bravo collega! Una geniale anticipazione della nascita dell'universo! Dati i tempi e la mancanza di laboratori e di finanziamenti alla ricerca, non si poteva certo pretendere di più, e possiamo congratularci con questo lontano collega!

La seconda interpretazione afferma che l'uomo, nascendo nel tempo, dovrà morire nel tempo, ed in questo modo paga fatalmente il prezzo di essere nato (*diken didonai*). Siamo polvere, ed in polvere ritorneremo! La morte è la sola possibilità autentica! Prima o poi, toccherà a tutti! E tuttavia questo profondo pensiero resta anche una sublime banalità, ed inoltre non appare chiaro perché Anassimandro ha deciso di usare un surreale linguaggio giuridico e giudiziario (*adikia, diken didonai*). Comunque la si giri, mi sembra che ci troviamo sempre tra i piedi il termine «giustizia».

Il posteriore commento classico di Aezio, che rappresenta il punto di vista peripatetico ispirato ad Aristotele ed a Teofrasto, fa parte della classe dei commenti che ignora questa ambivalenza naturalistico-giudiziaria, ed infatti, dopo aver esposto sommariamente la sua tesi (*Anaximandros fesi ton onton archen einai to apeiron*) afferma subito: «E tuttavia Anassimandro sbaglia [*amartanei*] perché non dice cos'è l'infinito, se aria, acqua, terra o un qualche altro elemento corporeo [*soma*]. Sbaglia, inoltre, perché considera la materia [*hyle*], ma ignora la sua causa efficiente [*aition*]. In realtà, l'infinito altro non è che materia [*apeiron ouden allo he hyle estin*], ed inoltre la materia non può essere in atto, in assenza di una sua causa efficiente [*poioun aition*]».

Il commento di Aezio è di enorme interesse. Aezio rimprovera Anassimandro di non essere aristotelico, ma non dobbiamo scandalizzarci per questo, perché gli antichi erano molto più interessati alla verità o alla falsità di quanto affermavano piuttosto che alla corretta ricostruzione storiografica del passato. E allora, come non possiamo rimproverare Aezio di interpretare Anassimandro con il metodo di Aristotele, non possiamo neppure rimproverarlo perché non utilizza il metodo di Marx della deduzione sociale delle categorie del pensiero. Ma quello che non possiamo rimproverare ad Aezio, possiamo rimproverarlo a chi, nel 2013, non ha ancora preso atto del fatto che Marx è esistito, ci ha lasciato un metodo genetico ed ontologico-sociale, ed è bene considerarlo seriamente senza stupidi risolini di sufficienza e senza virtuose prese di distanza dal cosiddetto «totalitarismo».

Ignorando questi buffi personaggi destoricizzanti, la chiave del problema (già individuata peraltro da pensatori intelligenti come Havelock, Mondolfo, Thomson, ecc.) sta nel mettere in rapporto il principio materiale dell'*apeiron*, e cioè dell'infinito-indeterminato (i due termini *non* possono essere separati, pena l'incomprensibilità finale assoluta) ed il principio ideale della *adikia* (ingiustizia).

Il frammento di Anassimandro si inserisce così nella più complessiva cultura globale greca (secondo l'approccio corretto di un Carlo Diano), per cui la filoso-

fia dei Greci non è in alcun modo "isolabile" dalle loro altre forme culturali. Cito Diano: «La storia della filosofia non può più essere fatta come la storia della pura e nuda filosofia. Chi dal V secolo di Atene toglie, a mo' di esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro togliesse tutti i termini concreti per lasciarvi solo gli astratti». Non si poteva dire meglio, anche se ovviamente il consiglio di Diano non è stato seguito. E tuttavia io lo seguirò, senza per questo poter garantire la sua "verità".

L'*adikia* è la violazione del principio del *metron*, la regola che è e sarà «fuoco semprevivo» (Eraclito), l'oggetto del pensiero che «è e sarà eternamente» (Hegel). Nelle società impropriamente dette "primitive" ciascun membro della comunità riceveva la giusta parte del prodotto del suo lavoro (*dikaion*) come parte non ulteriormente divisibile (*atomon*, e poi in latino *in-dividuum*) del lavoro sociale collettivo (*to koinòn*, da cui deriva direttamente il termine, indistinguibile per i Greci, di comunità-società, *koinonia*).

George Thomson nota che le figure mitiche delle *Moire* rappresentavano le antenate del *clan* matriarcale, deputate dalla tradizione al mantenimento dell'eguaglianza. Si trattava di un'eguaglianza non ancora mediata dalla politica, che era in un certo modo vissuta direttamente (*katà physin*), in quanto si originava e fioriva direttamente (*phyo*) dalla comunità sociale stessa intuita, pensata ed intesa come una sua spontanea e naturale espansione vitale (*bios*). Ancora una volta, ripeto che sta qui la vera *archè* del pensiero filosofico classico, e non in una anticipazione della facoltà di chimica o in un insieme di incomprensibili detti sapienziali.

Thomson nota parimenti che le *Erinni* (e ci torneremo nel prossimo capitolo a proposito di Eschilo) non erano in origine niente altro che queste stesse *Moire* nel loro aspetto negativo della condanna dell'ingiustizia (*adikia*), in quanto la loro funzione sociale specifica era proprio quella di perseguitare coloro che avevano violato queste antichissime leggi religiose egualitarie. Thomson rileva inoltre che, nel periodo in cui i Greci antichi passarono dalla precedente comunità tribale a forme embrionali di Stato politico, queste *Moire-Erinni* furono subordinate a *Zeus* (immagine della monarchia, o più esattamente della monarchia aristocratica, se riflettiamo sul fatto che il luogo simbolico di questo primato monarchico era il "posto d'onore" nel banchetto degli altri dei).

Zeus, distributore massimo della *dike*, e cioè della giustizia, è così il *soggetto simbolico* titolare di un concetto che avrà poi una ricca evoluzione semantica, che sunteggeremo tra poco. Prima, però,voglio far notare che mentre l'età moderna, caratterizzata dall'*accumulazione capitalistica illimitata* e dalla *legalizzazione della dismisura proprietaria* che si pensa come "duplicazione sociale" dell'universo fisico infinito, ha prodotto una costituzione formalistica del soggetto (Cartesio, Kant, ecc.), caratterizzato da una capacità "astratta" di conoscenza (duplicazione, quest'ultima, del sottostante "lavoro astratto"), l'età antica ha pensato invece il soggetto nei termini di garanzia dell'amministrazione della *Dike*, e chi non riflette su questo fatto macroscopico dovrebbe dedicarsi a tutto, salvo che alla storia della filosofia.

La ricca evoluzione semantica del concetto di giustizia (*dike*, donde il *diken didonai* di Anassimandro) può essere riassunta in sei punti:

Sentiero, e quindi via da seguire per tutto il gruppo, ed anche per l'individuo isolato rimasto per caso staccato dal gruppo stesso. Ricordo qui ancora il giudizio dato dal sinologo americano Graham, per cui la filosofia cinese sarebbe stata caratterizzata dalla "via" (*tao*) e non dalla verità. Non è esatto. La filosofia occidentale, correttamente ricostruita, si origina proprio da un concetto di via (*dike*), intesa come sentiero comunitario della vita razionale.

Abitudine, e quindi insieme di comportamenti che sono "etici" proprio perché precedono ogni successiva problematizzazione morale, la quale nasce soltanto sulla base di un'imputazione astrattamente individualizzante. A questo significato fanno riferimento sia l'etica di Aristotele (l'*ethos* comunitario si basa sulle abitudini sociali introiettate dall'individuo libero, razionale ed autosufficiente) sia la posteriore eticità di Hegel (i *Sitten*, che devono presupporre – a differenza che in Aristotele – la problematizzazione morale individuale definita peraltro da Hegel non «morale», ma invece significativamente «moralista»).

Vendetta o *Punizione*. E quindi, da un lato vendetta come peculiare forma di invidia intesa come corruccio (il *phthonos ton theon*, l'invidia degli dèi nella tragedia antica), e dall'altro come punizione per la violazione di un equilibrio (*isorropia*). Vedremo nel prossimo capitolo che la "politica" *nasce* in Grecia come tecnica razionale (e cioè arte pratica, *techne*) per garantire non l'eguaglianza (la democrazia antica *non* è "comunista", e tantomeno di "sinistra"), ma l'equilibrio, equilibrio impossibile se la dismisura fra le ricchezze non è "frenata" (*katecho, katechein*) dalla politica stessa. Questa *isorropia* è evidentemente "spostata" simbolicamente da Anassimandro nella natura, e qui si radica a mio avviso l'unità ontologico-sociale fra *apeiron* (principio materiale) ed *adikia* (violazione di un principio morale). Altro che la fallacia naturalistica di David Hume e la distinzione fra giudizi di fatto e giudizi di valore in Max Weber!

Giudizio, e quindi razionalizzazione logica (*logos*), in cui il termine logos assume prima una veste calcolante dei rapporti geometrici proiettati sulla convivenza sociale (il *logos* di Pitagora), e poi una veste discorsiva dovuta alla costituzione democratica degli ateniesi, basata sulla *isonomia* (eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alle leggi) e sulla

isegoria (diritto di tutti i cittadini di parlare in assemblea), e si tratta ovviamente del notissimo *logos* di Socrate (*dialogos*, oppure più propriamente secondo l'interpretazione di Olaf Gigon, *sokratikòs logos*).

La personificazione della Dea della Giustizia. Qui Thomson nota correttamente che l'antropomorfizzazione esplicita dei principi della convivenza sociale (*archai*) non è originaria, ma sopravviene soltanto in un secondo momento, quando i culti passano dalla fase tribale-famigliare alla fase comunitario-politica. La personificazione della Dea della Giustizia implica ovviamente il passaggio dalla vendetta al giudizio, passaggio descritto in modo sublime nella *Orestea* di Eschilo.

L'idea astratta di Giustizia. Si tratta evidentemente di un momento posteriore che presuppone storicamente l'elaborazione razionale e dialogica del momento precedente. Ancora una volta, questa elaborazione presuppone l'erroneità della tesi illuministico-feuerbachiana (ed anche – ahimé – "giovane-marxiana"), secondo cui *ogni* forma di religione presuppone una forma precedente di alienazione (*Entfremdung*). Non è così. La religione è il presupposto logico e storico della filosofia, che senza questo presupposto simbolico non esisterebbe neppure. Ed infatti la *Dea della Giustizia* è il presupposto della posteriore trasformazione ed elaborazione platonica in *Idea di Giustizia*.

•

Il punto principale di cui impadronirsi concettualmente in questa ricostruzione di Thomson sta in ciò, che come le *Erinni* puniscono le trasgressioni alla *Moira*, così *Dike* punisce le trasgressioni al *metron*. Impadroniamoci concettualmente di questo punto, e la filosofia greca smetterà di essere il luogo onirico-demenziale di chimici in erba che si interrogano sui composti primitivi (solo acqua? solo aria? solo brodo primordiale?, ecc.) o di simpatici perditempo che si chiedono mangiando olive e bevendo vino resinato se *Tutto Sia* oppure se invece *Tutto Divenga*, oppure se Achille riuscirà o meno a raggiungere la famosa tartaruga.

Che cos'è questo *metron*? Nei poemi omerici la parola *metron* è usata soltanto nei significati concreti e materiali di stecca di misura, oppure di quantità definita di grano, olio e vino. Ma già in Esiodo il termine comincia a significare anche e soprattutto "moderazione", perché comincia ad essere socialmente chiaro che i nuovi rapporti di classe basati sullo sfruttamento e su di una estrema ed intollerabile disuguaglianza porterebbero appunto alla dissoluzione (*phthorà*, nel linguaggio di Anassimandro) di cui poi l'intera comunità umana dovrebbe pagare il fio (*diken didonai*).

Il limite, *metron*, è quindi prima di tutto il frutto di un approccio concettualmente razionale alla lotta di classe. Senza porre chiaramente un limite (*peras*), l'infinito-

indeterminato (*apeiron*) dissolverebbe l'intera società. Ed il non mettere limiti non produce soltanto ingiustizia (*adikia*), ma anche dissoluzione (*phthorà*). Ma cos'è che per sua propria irresistibile natura "non conosce limiti"?

A questa domanda ha risposto l'ateniese Solone, che scrisse: «La ricchezza non conosce limiti». Ed il suo seguace ottocentesco Karl Marx ne riprese l'intuizione scrivendo: «La circolazione semplice delle merci – la vendita per la compera – serve da mezzo per un fine ultimo che sta fuori dalla sfera della circolazione, cioè per l'appropriazione dei valori d'uso, per la soddisfazione dei bisogni. Invece la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale movimento sempre rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura».

Solone scrive: «La ricchezza non conosce limiti». Marx scrive: «Il movimento del capitale è senza misura». Il lato dell'ontologia dell'essere sociale, per cui essa si occupa di «ciò che è, ed è eternamente», ci permette di situare i rilievi di Solone e di Marx sullo stesso piano "ideale", logico-ontologico. Il lato dell'ontologia dell'essere sociale per cui essa è «il proprio tempo appreso nel pensiero» ci costringe invece a situare questi due rilievi, separati da duemila e cinquecento anni, in una determinazione specifica (*Bestimmung*) che individui i due diversi modi di produzione in cui agiscono Marx e Solone. Marx si muove con tutta evidenza all'interno del modo di produzione capitalistico. Ma Solone, in che modo di produzione si muove? Sbagliare la connotazione del modo di produzione in cui si muove Solone significherebbe rovinare tutto.

Ma io assicuro il lettore che non rovinerò tutto.

XII.

La riforma democratica del pitagorico ateniese Clistene come applicazione politica diretta della centralità del METRON *e dell'*ISORROPIA, *fondamenti ontologico-sociali del sapere filosofico antico*

Cominciamo con un innocente indovinello: che cosa hanno in comune i seguaci totalitari e trinariciuti del materialismo dialettico di Stalin, i seguaci della filosofia del martello dello «scriba del caos» Nietzsche, ed infine i seguaci liberaldemocratici e politicamente corretti di Hannah Arendt? Che cosa unisce gli esponenti filosofici della "sinistra" comunista (Stalin), della eterna "destra" fascista dei superuomini che dominano sui "malriusciti" invidiosi (Nietzsche), ed infine del "centro" virtuoso lontano dai due incresciosi "opposti estremismi" (Arendt)? Rispondere a questo indovinello equivale a partire con il piede giusto per l'apprezzamento storico-genetico ed ontologico-sociale del pensiero greco classico.

Tutti costoro hanno in comune una pittoresca ed incurabile ignoranza sulla natura sociale e classista dell'antica Atene. Essi infatti danno assolutamente per scontato che si sia trattato di una società schiavistica divisa polarmente in liberi ed in schiavi, in cui i liberi non facevano niente dalla mattina alla sera (e per questo poterono "creare" l'arte, la filosofia, la tragedia, la commedia, ecc.), mentre gli schiavi, con il loro duro lavoro, li mantenevano e consentivano loro la *vita activa* e la pratica politica della democrazia. E invece le cose *non* stavano assolutamente così. Il modo di produzione, e quindi i rapporti sociali di produzione dominanti nella Atene classica, non era affatto "schiavistico", ma era un modo di produzione basato sui piccolo produttori indipendenti. La schiavitù ovviamente c'era, ma ad Atene restava relativamente marginale (miniere del Lavrion, polizia scitica di schiavi di Stato, ecc.). La stragrande maggioranza dei cittadini liberi lavorava, ed il modo di produzione schiavistico vero e proprio dovette aspettare le conquiste orientali del bandito macedone Alessandro, incendiario di Persepoli ed uccisore dei suoi stessi amici nel suo perenne stato di ubriachezza, e poi le conquiste di quella Roma il cui impero rappresentò storicamente l'unità degli interessi di *tutte* le classi schiavistiche del Mediterraneo, come peraltro l'impero americano rappresenta oggi l'unità di *tutte* le oligarchie finanziarie del mondo capitalistico occidentale (e se così non fosse, non si spiegherebbe la presenza di basi militari fornite di armi nucleari in Italia a più di sessanta anni dalla fine della seconda guerra mondiale).

L'antica Atene era quindi sostanzialmente una società di piccoli produttori indipendenti, prevalentemente commercianti, agricoltori ed artigiani, e non fu mai quella specie di agriturismo per conversatori oziosi mantenuti dagli "extra-comunitari" che si sono immaginati Stalin, Nietzsche ed Hannah Arendt. Per capire questo fatto elementare non c'è neppure bisogno di conoscere il greco moderno (che

però aiuterebbe, vedi gli studi di Thanassis Kalomalos), il giapponese o il birmano, perché esiste già un'ottima bibliografia nella più accessibile lingua inglese (e si veda l'ottimo studio di Ellen Meiskins Wood).

Tuttavia, questa segnalazione resta del tutto inutile, perché i peggiori sordi sono coloro che ci sentirebbero benissimo, ma si tappano le orecchie, ed i peggiori ciechi sono quelli che ci vedrebbero benissimo, ma chiudono gli occhi come la nota scimmietta. E dunque non ci curiamo di loro, ma guardiamo e passiamo. I loro pittoreschi pregiudizi ricoprono però una specifica funzione sociale, che compendierò qui ancora una volta: la destoricizzazione in generale ricopre una funzione ideologica inestimabile per le classi dominanti, che è quella di impedire la formazione di una coscienza storica critica, che demistificherebbe la pretesa di "naturalità" astorica del loro dominio; la destoricizzazione specifica della filosofia greca antica è decisiva, perché la filosofia greca antica è il "codice genetico" dell'autocoscienza culturale del mondo occidentale. "Riprendersi" simbolicamente Atene è quindi una parte essenziale del ristabilimento di un punto di vista ontologico-sociale più generale.

I Greci misuravano i loro anni partendo dai primi giochi di Olimpia (776 a.C.). I giochi di Olimpia erano di tre tipi (corsa, lancio e lotta), ed è evidente che simulavano mimeticamente i tre principali movimenti della guerra oplitica (corsa contro l'avversario, lancio ad un certo punto del giavellotto contro di lui, ed infine scontro fisico corpo a corpo). E però, se la guerra vera e propria (*polemos*) era senza regole, la lotta olimpica (*agòn*) si basava invece sulle regole (*nomoi*). Le regole olimpiche furono in una certa misura il modello della posteriore regolamentazione democratica, che è anch'essa una lotta (*agòn*) regolata in modo ferreo (*nomoi*). Le regole sono quindi un "compromesso" fra due principi opposti, il principio dell'illimitatezza dei mezzi da usare per vincere ed il limite delle regole imposte ad un agone razionalmente regolato. Ancora una volta, ricordo la prima opposizione della lista dei contrari, quella fra *limite* ed *illimitato*. La fondazione artistica della democrazia ateniese, l'*Orestea* di Eschilo, si basa anch'essa su questa dialettica. Per capirlo, basta richiamare brevemente il contenuto delle sue tre tragedie: l'*Agamennone*, le *Coefore* e le *Eumenidi*.

Nell'*Agamennone* è messo in scena il ritorno da Troia di Agamennone. Ma mentre Ulisse trova a casa la fedele Penelope, Agamennone trova invece la moglie Clitennestra ed il suo amante Egisto che lo uccidono mentre sta facendo il bagno. Dal momento che i Greci credevano nella maledizione del destino per i crimini fatti dai propri predecessori, la sua concubina Cassandra ricorda il crimine del padre di Agamennone, Atreo, che, per vendicarsi del fratello Tieste che aveva insidiato sua moglie, gli aveva ucciso i figli e gliene aveva servito le carni arrostite facendole passare per selvaggina.

Lo stesso Agamennone, peraltro, aveva sacrificato agli dèi – dieci anni prima – la figlia Ifigenia, per propiziare la partenza degli Achei verso Troia. Eschilo vuole in questo modo ricordare agli ateniesi che le "origini" non sono caratterizzate da una sorta di stato di natura felice, ma da uno stato perenne di caos e di crudeltà,

e che quindi la *polis* degli ateniesi è il risultato di un processo di incivilimento razionale. All'inizio non c'erano gli agriturismi di ecologisti felici e seminudi, ma il massimo di crudeltà e di ferinità incontrollata.

Nelle *Coefore* i figli di Oreste ed Elettra promettono al padre di fargli vendetta, ed il fatto che la vendetta venga ancora identificata con la giustizia è testimoniato dal fatto che egli mandi al loro fianco la dea della giustizia (e cioè il quinto significato di *dike* segnalato nel precedente capitolo). Oreste uccide quindi con un inganno sia Egisto che la madre Clitennestra. E subito gli compaiono davanti furibonde le Erinni, le antiche dee della maledizione.

Nelle *Eumenidi*, infine, Atena è chiamata a giudicare Oreste (il terzo significato di *dike*), e sceglie una giuria popolare composta dai migliori (*aristoi*) membri della comunità che lei protegge (e cioè Atene, perché Atene è la proiezione simbolica della lontana Micene di Agamennone). Metà dei giurati vota per la condanna e metà per l'assoluzione. Atena decide che la parità dei voti sia a favore dell'accusato. Alle Erinni che imprecano contro il verdetto, Atena ribatte che la giustizia si difende con le regole della democrazia, grazie alle quali «[...] Zeus protegge chi parla, e fa sempre prevalere ciò che è bene nella contesa di sole parole». E tuttavia Atena non disprezza affatto le Erinni, ed afferma: «È destino delle Erinni di regolare tutte le vicende degli uomini. Chi non comprende che il dolore proviene da queste dee, è privo della sapienza che riconosce i veri mali della vita». In queste due affermazioni di Atena è racchiusa la *chiave simbolica* della democrazia antica. Da un lato, «Zeus fa sempre prevalere ciò che è bene nella contesa di sole parole». Dall'altro, le Erinni devono restare nella sua città, da tutti onorate.

Si tratta di un compromesso simbolico. Ed infatti la democrazia è frutto di un compromesso politico-sociale, che a sua volta deriva da una elaborazione razionalistica degli esiti dissolutori della lotta di classe fra ricchi e poveri. Il fatto che oggi la filosofia universitaria si occupi di tutto, ma non di questo, segnala la sua lontananza dall'oggetto della filosofia degli antichi Greci. Un semplice riassunto sommario del processo di costituzione della democrazia ateniese è infatti il *principale testo filosofico* del mondo antico, e si dovrebbe allora imparare a leggerlo ed interpretarlo, prima nella sua formazione (Clistene), e poi nella sua critica interna (Socrate) ed esterna (Platone).

Verso la fine del VII secolo la *polis* degli ateniesi era dominata da un gruppo di aristocratici che avevano però effettuato una "riconversione oligarchica". In seguito all'introduzione della moneta coniata attraverso i mercanti delle vicine isole di Eubea e di Egina, una parte del ceto aristocratico ateniese tradì le antiche norme che regolavano la proprietà collettiva della terra, vendendo ai mercanti egineti i prodotti delle terre che amministrava in nome della dea Atena, come se si fosse trattato di proprietà private. Si venne così a determinare una situazione per cui i contadini, se per una qualsiasi ragione, come un cattivo raccolto, una guerra, o altro ancora, non riuscivano a trarre il necessario per vivere dal loro lotto di terra, si vedevano costretti ad acquistare il necessario per vivere nel mercato, dal momento che l'organizzazione collettivistica della comunità arcaica si era nel frattempo dis-

solta. I contadini giungevano a contrarre debiti con i ricchi possidenti aristocratici, offrendo come garanzia l'ipoteca sulla loro terra e addirittura *sulla loro stessa persona*. Molti contadini poveri, non potendo saldare i debiti, furono ridotti in schiavitù. Chi conosce ed ha letto il capitolo dedicato da Marx nel primo libro del *Capitale* alla cosiddetta «accumulazione primitiva del capitale» potrà assimilare più facilmente questa importante lezione ontologico-sociale.

In questo modo Atene era sull'orlo della dissoluzione: l'*apeiron* della accumulazione delle ricchezze, non regolato dal *metron*, portava alla resa dei conti (*diken didonai*). Nel 592 a.C., per salvare la comunità dalla disgregazione, fu nominato con pieni poteri il saggio Solone. Solone percorse una via di compromesso, che dimostra come la democrazia sia nata sulla base di un approccio razionalistico alla lotta di classe (proprio quello che *oggi* sembra *inesistente*, in quanto nulla arresta lo strapotere delle oligarchie finanziarie e la moderna forma di schiavitù, il lavoro flessibile e precario). Egli legittimò i rapporti mercantili, legalizzò la proprietà privata e la circolazione monetaria, ma abolì la schiavitù per debiti dei cittadini ateniesi. Questo provvedimento fu l'unico limite che impose allo sviluppo dell'economia mercantile, impedendo di trasformare in merce anche i membri della comunità. I cittadini ateniesi, pur divisi per censo e con un accesso diseguale alle pubbliche cariche, avrebbero potuto far valere i loro diritti riunendosi periodicamente in un'assemblea generale (*ecclesia*).

Racconta Plutarco: «Solone aveva scontentato i ricchi, perché aveva annullato i loro crediti, ma aveva scontentato ancora di più i poveri, perché non aveva ripartito le terre fra i cittadini, né li aveva resi economicamente eguali, come aveva fatto Licurgo a Sparta». I cento anni che seguirono la riforma di Solone videro quindi lo sviluppo di una vera e propria lotta di classe. Quest'ultima non si svolse però con la costituzione di due partiti politico-ideologici (*optimates* e *populares* a Roma, comunisti e liberali nel Novecento europeo, ecc.), ma con una divaricazione geografico-territoriale fra gli abitanti della costa dell'Attica (*paraliaci*), gli abitanti della pianura coltivata e della città abitata (*pediaci*), ed infine gli abitanti delle terre montane (*acriti*). I tre gruppi sociali perseguivano strategie di arricchimento diverse (i *paraliaci* con il commercio marittimo, i *pediaci* con i pascoli di allevamento), mentre gli *acriti* erano essenzialmente produttori di grano per il mercato interno.

Il cosiddetto "tiranno" Pisistrato, pur provenendo da una ricca famiglia di mercanti, esercitò un potere "populistico" per più di trent'anni, basandosi sui più poveri (chi cerca analogie con l'oggi – sempre irresistibili, e sempre ingannatorie – le può forse trovare nel peronismo argentino). In ogni caso, il conio della prima moneta d'argento di Atene, la dracma con su impressa l'immagine della civetta, fu il fattore decisivo per la riformazione dei partiti antagonisti dei ricchi e dei poveri. Si ripresentavano pari pari le condizioni distruttive del tempo di Solone.

Nacquero allora ad Atene i due veri propri "partiti politici", quello aristocratico di Isagora e quello "democratico" di Clistene. Isagora chiamò per due volte in suo soccorso gli spartani di Cleomene. Clistene fece appello al popolo (*demos*), prese il potere e varò una costituzione integralmente democratica, in cui tutti i cittadini (si

intende, i maschi liberi con cittadinanza, non le donne, gli schiavi e gli stranieri) potevano non solo votare, ma partecipare al potere politico, essere eletti in cariche di potere, e ricevere anche un sussidio per le giornate di lavoro perse per assistere alle tragedie ed alla commedie, i cui autori ricevevano stipendi pubblici regolari per la loro composizione. Il cosiddetto "teatro", infatti, era una cerimonia pubblica di purificazione spirituale (*katharsis*), e non certamente uno spettacolo tipo quelli di Shakespeare, Corneille o Molière.

Se il *problema* stava nella divaricazione di interessi fra *paraliaci*, *pediaci* ed *acriti*, la soluzione fu la loro mescolanza geometrica in *demoi* (cioè in circoscrizioni elettorali, che sostituivano così le vecchie tribù): in ogni *demos* ci stava una parte di *paraliaci*, una parte di *pediaci* ed una parte di *acriti*. Si trattò di una scelta ispirata al pitagorismo, per cui alcuni autori (come il francese Lévêque) hanno correttamente parlato del "pitagorico" Clistene. Ed io accetto interamente questa ipotesi interpretativa.

Clistene, come poi Pericle, faceva parte del *clan* aristocratico degli Alcmeonidi. Questo ha spinto alcuni commentatori frettolosi (Luciano Canfora ed altri) a sostenere che la cosiddetta "democrazia" non è mai esistita, che il popolo non è mai andato al potere, che le *élites* sono inevitabili in qualunque regime, in quanto gli Alcmeonidi (come già prima Pisistrato ed il figlio Ippia) erano sempre e solo stati degli oligarchi che avevano governato sfruttando per i loro scopi l'appoggio popolare.

Non è questa la mia opinione. Che Clistene e Pericle (il pitagorico Clistene e l'anassagoreo razionalista Pericle) si siano appoggiati al *demos*, è un fatto storico incontrovertibile. Ma ciò che conta non è questo, quanto il fatto che attraverso questa mescolanza territoriale e pitagorica si è perseguita effettivamente l'*isorropia*, e cioè l'equilibrio sociale, e che l'economia di mercato individuale è stata *regolata* dalla *misura* comunitaria. Si tratta del punto filosofico essenziale. Il fatto che questo punto non possa essere capito ed assimilato, da un lato, dai fautori dell'eterno destino elitario del dominio di alcuni ricchi illuminati sulla massa dei pecoroni plaudenti, e dall'altro da coloro che hanno creduto (e tuttora credono) che gli ateniesi non facessero nulla dal mattino alla sera (e per questo potessero filosofare, ecc.), in quanto mantenuti da schiavi da liberare (Stalin), da picchiare anche di più (Nietzsche), oppure da ignorare in quanto non iscritti all'università (Hannah Arendt), non cambia la realtà delle cose.

In compagnia "ideale" con coloro che invece lo hanno capito, andremo avanti verso la figura di Socrate.

XIII.

Socrate,
il moscone fastidioso del nobile cavallo della democrazia degli ateniesi. La critica razionale al fallimento politico degli automatismi del modello democratico di Clistene

Gesù di Nazareth e l'ateniese Socrate hanno in comune una cosa, e cioè di non aver scritto niente, per cui tutto ciò che hanno (o avrebbero) detto ci viene da altri, e questi altri non sono sempre affidabili. Per quanto riguarda Gesù di Nazareth ed i *Vangeli* canonici ed apocrifi ne accenneremo più avanti. Per quanto riguarda Socrate dobbiamo "fidarci" di Platone e di Senofonte, e già Hegel diceva che il secondo era più affidabile, perché non avendo un suo personale sistema filosofico da "promuovere", non aveva bisogno di nobilitare le sue personali posizioni teoriche "retrodatandole" a Socrate. In ogni caso, in questo capitolo partirò dal presupposto, che so peraltro filologicamente molto discutibile, che ciò che ha "veramente detto Socrate" sia ciò che è contenuto nei cosiddetti "dialoghi socratici" di Platone, perché in quanto agli altri dialoghi, ed in particolare i più tardi, è del tutto evidente e non contestato da nessuno che Socrate è un puro "prestanome" dei punti di vista pitagorici di Platone.

Io parto invece dal fatto che Socrate *non* fosse un pitagorico, e quindi *non* sia stato un teorico dell'educazione (*paideia*) della classe dei reggitori della Repubblica, *non* sia stato un sostenitore della geometria come propedeutica dell'arte di governare, ed in altre parole che *non* sia stato un megafono di Platone. In accordo con l'ormai vecchia interpretazione di Olaf Gigon, credo che Socrate sia stato il portavoce di una forma culturale del patriottismo nazionalistico ateniese, per cui Atene, oltre che essere la città della scultura e dell'architettura, della tragedia e della commedia, era anche la capitale indiscussa del *sokratikòs logos*, che non era tanto una ben precisa teoria filosofica determinata (per esempio, la teoria dell'esistenza della verità contro il relativismo), quanto piuttosto una *forma socio-culturale*, quella dell'estensione della *isegoria* politica nell'assemblea (*ecclesia*) alla *isegoria* filosofica nel mercato (*agorà*), in evidente omologia e parallelismo. Atene era il luogo della *parrhesia*, e cioè del parlare libero e chiaro aperto a tutti (a tutti, compresi gli stranieri, gli schiavi e le donne, e questa apertura globale caratterizzerà anche la scuola epicurea del *Giardino* e la scuola stoica del *Portico*, entrambe nate ad Atene, e solo più tardi estesesi altrove). Il *sokratikòs logos*, quindi, non è tanto un contenuto specifico determinato quanto una forma sociale, l'estensione della *isegoria* dall'*ecclesia* all'*agorà*. Che poi l'empirico Socrate "non fosse d'accordo" con Protagora e con Gorgia è certo rilevante, ma non decisivo.

Ma chi era Socrate? La risposta è facilissima, perché l'ha fornita lui stesso. Socrate era il moscone fastidioso e l'insopportabile tafano che ronzava continua-

mente intorno al nobile cavallo della *polis* degli ateniesi. Se vogliamo prendere sul serio questa auto-attribuzione (come io faccio), allora ne conseguono alcune cose. Primo, che il Socrate autentico non era un sapiente di tipo pitagorico come il suo (indiretto) allievo Platone, in quanto i sapienti di tipo pitagorico si aggregavano abitualmente insieme in comunità politico-religiose, e non andavano in giro a chiacchierare nell'*agorà* con giovani e vari sfaccendati. Secondo, che il Socrate autentico *non* era un "nemico della democrazia", come la pigrizia storiografica lo dipinge. Se infatti Socrate viene indagato con un metodo ontologico-sociale, che lo collochi cioè nel suo contesto comunitario, l'attribuzione di "nemico della democrazia" a Socrate non sta né in cielo né in terra. Esaminando il modo in cui questa sciocchezza ha potuto sorgere, e tornando poi al Socrate storico e non alla sua proiezione retroattiva destoricizzata e desocializzata, potremo capire molte cose preziose. Qui infatti la destoricizzazione e la desocializzazione, nemiche dell'approccio storico-genetico ed ontologico-sociale, celebrano i loro grotteschi trionfi.

Chi scrive non ritiene affatto di stare vivendo oggi in una "democrazia". Volendo definire il dispotismo smisurato del denaro che ci domina, e che è militarmente garantito da un impero armatissimo a legittimazione messianico-veterotestamentaria (e quindi per nulla "greca"), lo definirei una oligarchia finanziaria globalizzata che viene legittimata periodicamente da plebisciti "pluralisti" ampiamente manipolati (sondaggi, finanziamenti stratosferici ai politici "buoni" e marginalizzazione diffamatoria dei "cattivi" da parte del circo mediatico asservito, ecc.).

Volendo però giocare al *gioco del politicamente corretto*, ipotizziamo che si tratti invece veramente di una "democrazia", e vediamo allora con un metodo storico-contrastivo le differenze con l'antico modello classico ateniese. Queste differenze non stanno affatto – come scrisse nel 1819 Benjamin Constant – nel fatto che la libertà degli antichi sarebbe stata collettivistico-comunitaria mentre quella dei "moderni" (cioè dei ricchi: per lo sfacciato Constant vigeva l'equazione Moderno = Ricco) avrebbe avuto come suo fondamento il diritto assoluto di godersi le proprie ricchezze senza rompiscatole giacobino-comunisti.

La differenza essenziale stava nel fatto che gli antichi, ignari della fallacia naturalistica, del disincanto del mondo, del politeismo dei valori, della separazione kantiana fra categorie dell'essere e categorie del pensiero, della smentita delle grandi-narrazioni, ecc., credevano in genere nell'esistenza del *Bene*, non ancora definito in modo neoplatonico-cristiano ma concettualizzato ancora in modo comunitario (*Bene* = Garanzia del *metron*, oggetto della *dike*), e quindi non potevano rassegnarsi alla semplice automaticità del principio numerico-casuale di maggioranza. Senza aver ancora letto Joseph Ratzinger, i Greci antichi sapevano perfettamente che la semplice decisione politica (*boulesis*) fondata sul puro principio di maggioranza equivaleva esattamente a ciò che oggi viene definito come "nichilismo" o come "relativismo".

Gorgia, ritenuto un sostenitore di entrambi, non era un filosofo, ma un retore giudiziario, e quindi un avvocato. Nessuno può oggi sostenere seriamente che gli avvocati siano i titolari del vero e del falso, visto che il loro mestiere consiste esat-

tamente nel far assolvere un criminale che ha strangolato un intero caseggiato. In quanto a Protagora, ritenuto da molti superficiali un "relativista", perché sosteneva che l'uomo era la misura di tutte le cose, non era affatto un relativista, ma un normativista antropologico (come Aristotele e Ratzinger, del resto), in quanto partiva non da questo o da quell'*uomo*, ma proprio dal buon vecchio concetto universale unitario di *Uomo* con la *U* maiuscola, proprio il concetto che gli althusseriani amano come i tori il panno rosso.

Socrate apparteneva a questo mondo, un mondo che credeva che il *Bene* esistesse veramente, coincidesse con il *Vero*, non fosse né relativo né convenzionale, ed *appunto per questo* ronzava come un tafano nell'*agorà* rompendo le scatole al nobile cavallo della *polis* degli ateniesi. Niente è più stupido ed anacronistico che rappresentarsi Socrate come un partecipante habermasiano ad una tavola rotonda di professori universitari o ad un pensionato perdigiorno. Erede della concezione precedente di verità (vero è ciò che garantisce la riproduzione comunitaria, falso è ciò che la mette in pericolo), così come della concezione precedente di giustizia (giusto è ciò che frena – *katechein* – lo scatenamento dell'illimitato – *apeiron* – con l'imposizione della giusta misura – *metron*), Socrate criticava la democrazia ateniese *dall'interno*.

Non era quindi un "nemico della democrazia", se non per i teorici del formalismo alla Kelsen-Bobbio per cui la democrazia non può essere definita in modo "sostanziale" a partire dai suoi contenuti, ma soltanto in modo "formale" a partire dalle sue procedure. Socrate era il pensatore meno "bobbiano" che sia mai esistito, e chi non lo capisce non capisce proprio nulla.

Un insigne rappresentante di *coloro che non capiscono nulla* di Socrate è stato il pur volenteroso e benintenzionato professore americano Stone, che ha riscritto in modo avvocatesco la famosa *Apologia* di Socrate. Come è noto, l'*Apologia* è il discorso di difesa che Socrate ha tenuto davanti alla foltissima giuria popolare che poi lo condannò a morte con il veleno "indolore" della cicuta. Sulla competenza delle giurie popolari basterebbe leggere le *Vespe* di Aristofane, ma nel caso di Socrate il processo fu interamente "politico".

Formalmente, si trattava di due accuse, che Socrate definì la «vecchia accusa»(quella di non credere agli dèi della *polis*) e la «nuova accusa» (quella di «corrompere i giovani» con le sue opinioni politiche antidemocratiche), ma in realtà si trattava di una "resa dei conti" politica contro coloro che avevano collaborato direttamente con gli Spartani oppure contro coloro che erano stati troppo "tiepidi" con l'occupazione (e Socrate, non avendo fatto parte della giunta collaborazionista di Crizia, poteva essere collocato nel secondo gruppo).

L'avvocato francese Vergès, esperto in processi politici, ha spiegato in un'opera fondamentale che quando si è di fronte ad un processo politico si può decidere se strisciare come vermi chiedendo pietà, decidere di attenersi unicamente ad un livello procedurale formale, sfidare apertamente i giudici rivendicando il proprio operato, oppure dichiararsi non-colpevole. Socrate si difese da solo, e sostenne sostanzialmente di non essere colpevole: non è vero che non credeva negli dèi della

polis, e non è vero che corrompeva i giovani; anzi, avrebbe dovuto ricevere una pensione dallo Stato (mantenimento a vita nel Pritaneo, ecc.). Con questa ultima richiesta imbestialì i bizzosi pensionati ateniesi, e fu condannato a morte. Rifiutò l'offerta di scappare (cfr. *Critone*) e passò le ultime ore prima di morire dissertando sull'immortalità dell'anima in modo apertamente orfico-pitagorico (e interpretato alcuni secoli dopo come precristiano). Così muore – aggiungo io – un patriota ateniese sincero, un moscone della democrazia, un eroe comunitario. Altro che un filosofo da *bar* o un "nemico della democrazia"!

Stone non ci capisce nulla, e riscrive l'intera *Apologia*, sostenendo di aver trovato duemila anni dopo la giusta strategia processuale con cui Socrate avrebbe potuto probabilmente essere assolto. Riporto qui sommariamente la riscrittura difensiva di Stone, perché si tratta di un vero capolavoro di destoricizzazione e di desocializzazione integrale, che mostra gli abissi tragicomici di ogni rifiuto dell'approccio ontologico-sociale. Stone infatti afferma che Socrate *non* avrebbe dovuto fare una difesa «sostanzialistica», affermando di essere nel giusto e così irritando i pensionati ateniesi (Stone ha certamente in mente le giurie dei *telefilm* tipo Perry Mason), ma avrebbe dovuto fare un'arringa puramente «formalistica», sostenendo che ad Atene c'era il diritto astratto di dire tutto quello che uno pensava (Stone traduce così il termine greco *parrhesia*, che significa invece sincerità, veridicità, «diciamoci la verità», e non invece diritto astratto di dire quello che uno vuole), e pertanto anche lui aveva avuto il diritto di farlo. E quindi, perché condannarlo a morte se si era limitato a fruire del diritto di dire quello che pensava? Ed in quanto a quello che Socrate veramente pensava, Stone gli attribuisce apertamente l'ostilità verso la democrazia.

Non mi sarei soffermato tanto a lungo sul pittoresco equivoco di Stone, se *dietro* a questo equivoco non ci fosse un intero gigantesco complesso di fraintendimenti. In breve, la distinzione fra il diritto formale di dire tutto quello che uno pensa e l'eventuale contenuto di verità e di giustizia di quello che uno dice – distinzione che Stone fa retroagire storicamente fino a Socrate – *non nasce prima del Settecento europeo*, e nasce appunto soltanto nel Settecento europeo perché con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico ciò che uno dice diventa interamente *irrilevante*, perché non "fonda" più i presupposti della convivenza comunitaria, fondata ormai sull'abitudine dello scambio (David Hume, Adam Smith), e quindi, diventando irrilevante, può essere interamente liberalizzata.

Socrate era del tutto estraneo a questa situazione storico-sociale, che più tardi Lukács nella sua *Ontologia dell'Essere Sociale* definisce «onnipotenza astratta e concreta impotenza». E mai definizione fu più esatta e geniale, in quanto l'«onnipotenza astratta» di poter dire quel che si vuole (o quasi; si può infatti riempire di fango tutto, da Dio al comunismo al sesso maschile, ma non discutere la problematica dell'olocausto ebraico) si coniuga alla «concreta impotenza» di intervento sui meccanismi anonimi della globalizzazione economica, dell'impoverimento e della precarietà sociali di massa, della distruzione ecologica del pianeta, ed infine sui processi di istupidimento antropologico di massa prodotti dalla sinergia di cir-

co mediatico, pulsione consumistica eccessiva e distruzione della scuola da parte delle cavallette sindacalistiche e psico-pedagogiche di vario tipo.

Lasciamo stare il grande Socrate. Socrate, «moscone della democrazia», eroe del «dialogo», credeva nella unità veritativa delle categorie del pensiero con la giustizia comunitaria delle categorie dell'essere sociale. Pensare che avrebbe potuto essere invitato al *ballo sociale dei relativisti* significa non capire assolutamente niente della Grecia antica.

XIV.

Platone, un pitagorico socratico. Le basi ontologico-sociali del modello idealistico bimondano e l'individualizzazione dell'ideale della isorropia *all'interno dell'anima del singolo*

La grandezza di Platone è stata tale, da rendere difficile commentarlo adeguatamente. Platone, infatti, si commenta da sé, ed ha avuto ragione Hegel nel dire che con la sua *Repubblica*, lungi dallo scrivere una banalissima «utopia» programmaticamente inapplicabile, egli ha espresso al suo punto più alto lo spirito greco. Lukács, nella sua *Ontologia dell'Essere Sociale*, distingue l'idealismo bimondano di Platone (bimondano perché comprende due mondi, il mondo sensibile ed il mondo intelligibile dell'iperuranio) e l'idealismo monomondano di Hegel (monomondano perché comprende un solo mondo, il mondo della storia umana come luogo esclusivo del processo di autocoscienza del soggetto).

Questa distinzione è corretta, ma la sua piena comprensione è impossibile senza una complessiva ricostruzione ontologico-sociale dell'intero pensiero occidentale dalle origini ad oggi. La "monomondanità", infatti, è un risultato che può essere "idealmente" raggiunto soltanto attraverso le vicende della bimondanità. Entrambe sono "ideali", ed ecco perché (come verrà chiarito in seguito) non è corretto dire che solo la bimondanità è ideale mentre la monomondanità sarebbe materiale. In questo senso, "idealisti" sono stati sia Platone che Hegel e Marx. Questa dichiarazione può certo sembrare apodittica, ma ho preferito anticiparla già adesso, perché la sua comprensione non può *aspettare* Spinoza, Kant e Hegel, ma comincia con Platone ed Aristotele.

La monomondanità ideale di tipo storico, impossibile prima del Seicento e del Settecento europeo, ha avuto bisogno per affermarsi e costruirsi della bimondanità platonica precedente. È sul suo terreno, infatti, che la coscienza umana ha potuto *specchiarsi* (speculativo, da *speculum*, specchio) fuori di sé. Non ha dunque nessun senso qualunque operazione di scelta o di "preferenza" fra Platone ed Aristotele. Così come Kant è stato il presupposto indispensabile sia di Fichte che di Hegel, e solo dopo aver accertato la necessità di questo presupposto è possibile criticare la sua separazione fra categorie del pensiero e categorie dell'essere, nello stesso modo solo il riconoscimento dell'operazione bimondana platonica permette di capire che il pensiero aristotelico ha bisogno di questa operazione come suo presupposto non solo storico, ma anche logico.

Platone ha avuto e avrà centinaia di interpreti. Volendo scegliere (in modo inevitabilmente arbitrario) il migliore ed il peggiore, indicherò come migliore Nicola Cusano, e come peggiore Karl Popper. E spiegherò brevemente le ragioni di questa scelta.

Nicola Cusano è stato il pensatore che ha utilizzato creativamente la filosofia di Platone per disegnare il profilo dell'umanesimo rinascimentale. E non a caso, proprio la struttura bimondana del suo pensiero gli permette di disegnare l'autosufficienza "ideale" dell'umanesimo. Egli dice infatti: «[...] *non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas*», ed in questo modo l'umanità stessa diventa il solo fine possibile della creazione. Lo stesso Cusano, in un bel latino medioevale di facile comprensione, afferma che: «[...] *potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque*». Il presupposto di questa monomondanità assoluta, per cui l'uomo può diventare un dio o una bestia, o qualunque altra cosa (*aliud quodcumque*), è proprio la distanza che si stabilisce fra il cielo e la terra. È proprio perché Dio e le bestie fanno parte di due mondi "idealmente" diversi che possiamo poi pensarli all'interno dello stesso mondo come possibilità alternative. Certo, il platonismo rinascimentale è un fenomeno sociale individualistico, e quindi non ha molto in comune con il Platone originale, che era un pensatore comunitario, il cui pitagorismo geometrico era al servizio appunto della comunità. E tuttavia Cusano, uomo del Quattrocento a metà fra la Germania e l'Italia, visitatore di Costantinopoli prima della sua caduta nel 1453, riesce a cogliere lo spirito di Platone. Per questo l'ho messo al punto più alto.

Al punto più basso della vergognosa destoricizzazione metto invece Karl Popper, autore di un dilettantistico libello che imputa congiuntamente a Platone, Hegel e Marx la promozione del totalitarismo in quanto «nemici della società aperta». Non contesto affatto il pieno diritto di Popper a giudicare con implacabile severità il comunismo storico novecentesco veramente esistito (1917-1991). Sono perfettamente convinto che vi siano ragioni profonde per una condanna inesorabile e senza appello (anche se – lo dico subito – non è questa la mia opinione storico-politica). Ma ciò che è insopportabile e volgare è che si scomodino grandi pensatori come Platone ed Hegel (di Marx se ne parlerà a parte) per le proprie polemiche di bassa cucina ideologica.

L'antipatia destoricizzata di Popper verso Platone deve servirci invece da punto di partenza ideale per poterlo giudicare diversamente. Popper è un santone dell'epistemologia e della critica al marxismo, le due colonne teoriche con cui oggi il successo è garantito, nel doppio aspetto di successo universitario per l'epistemologia e di successo mediatico per la critica al marxismo. Si può quindi ipotizzare che la realtà sia "invertita" rispetto a quanto sostiene. E infatti Popper si presenta come *guru* della cosiddetta «società aperta», e dal momento che la rappresentazione ideologica è *sempre* invertita rispetto alla realtà ontologico-sociale data, ne deriva che egli difende la società più chiusa possibile, la società capitalistica che si pensa come culmine del progresso storico e quindi fine simbolica della storia. Contro i modelli di società chiuse (che Popper identifica con i progetti rivoluzionari, unico evidente modo di "riaprire" la storia stessa) egli propone la cosiddetta «ingegneria sociale a spizzico», e cioè le riforme di aggiustamento caso per caso, cosa già ampiamente nota a Tutankhamen, Nabucodonosor ed a Assurbanipal.

E tuttavia, perché Popper antipatizza per Platone? Qui sta il cuore del problema. Che antipatizzi per Marx, da lui scambiato per il padre spirituale ed il consigliere segreto di Stalin, è in fondo naturale, perché Marx rappresenta il concetto di rivoluzione. Che antipatizzi per Hegel, è parimenti naturale, perché egli condivide il concetto inglese di *civil society* come superiore al *government* (traduzione: superiorità degli automatismi del mercato sugli interventi statali), ed odia il concetto hegeliano di «Stato etico», che probabilmente confonde con l'imposizione poliziesca dei mutandoni alle signore che prendono pacificamente il sole sulla spiaggia. Ma perché se la prende con un signore morto quasi duemila e cinquecento anni fa, le cui proposte politiche concrete sono comunque palesemente inapplicabili oggi, e sono inapplicabili sia che ci "piacciano" sia che invece non ci "piacciano"? Forse che è possibile pensare che sia realistico proporre oggi il comunismo di gruppo dei governanti, la selezione eugenetica forzata delle coppie, l'educazione basata sulla geometria e sul modello rigido di dialettica, ecc.? Certamente no. Si tratta di un modello inapplicabile, e che oggi nessuno propone seriamente. E allora, perché diavolo il mediocre Popper se la prende tanto con Platone?

La ragione c'è, naturalmente. Platone rappresenta il punto massimo di *critica qualitativa globale della società presente* (nel caso di Platone, la democrazia mercantile greca fondata sulla *dismisura* ormai incontrollata delle ricchezze; nel nostro caso, il sistema capitalistico globalizzato postborghese e postproletario). È questo che è intollerabile per Popper, ed è invece ovviamente questo che deve stare alla base della nostra stima e reverenza verso Platone.

E qui abbiamo la genesi storica ed ontologico-sociale dell'«idealismo», che altrimenti ci apparirebbe inspiegabile, come se ad un certo momento della storia un ateniese barbuto dalle spalle larghe (*platys*, in greco classico) avesse avuto una pensata geniale, secondo la quale non ci sono solo i singoli cavalli, ma in cielo permane come modello l'idea eterna di Cavallo, e così ovviamente avviene per quella che per Platone è l'idea più importante, quella di giustizia (*dike*). Altro che presocratici e post-socratici! La *Dike* di Platone è la stessa *dike* di Eraclito, Pitagora, Parmenide ed Anassimandro! Ed è anche la stessa *dike* di Socrate, che però riassume integralmente la precedente veste pitagorico-geometrica, visto che la sua semplice pratica dialogico-discorsiva del moscone fastidioso della democrazia ateniese si era risolta in un fallimento pratico ed in una ingiusta condanna a morte! E non a caso nella sua *Lettera VII* Platone dice apertamente che è stata la condanna a morte di Socrate l'*adikia* che lo ha spinto a concepire la sua intera filosofia politica.

La genesi storica ed ontologico-sociale dell'idealismo sta quindi nella critica determinata all'ingiustizia (*adikia*) e poi duemila anni dopo alla alienazione (*Entfremdung*) della realtà sociale presente. Questa critica presuppone una presa di distanza spaziale simbolica dalla realtà stessa, e questa presa di distanza spaziale simbolica, non potendosi ancora pensare in forma temporale (impossibile prima del Settecento europeo), deve pensarsi appunto in forma spaziale, e cioè nella forma della contrapposizione fra l'*Alto*, buono, ed il *Basso*, cattivo. La religione olimpica dei Greci, che metteva gli dèi simbolicamente fra le nuvole sull'alto di un

monte, e riservava le forze oscure e pericolose (dette «ctonie») nel ventre della terra e nel profondo delle caverne (si consiglia al turista distratto di visitare in proposito le grotte peloponnesiache del Tenaro a Pyrgos Dirou), serviva da modello mitico per la trasposizione del banchetto di Zeus al più puro ed idealizzato Iperuranio.

L'idealismo, quindi, è una *cosa buona*, e non certo una cosa cattiva, come ritengono in commovente e sospetta concordia i seguaci positivisti di Comte, i seguaci neopositivisti di Carnap (per cui il filosofo è semplicemente un musicista privo di talento), i seguaci comunisti di Althusser, i seguaci trinariciuti di Stalin, i seguaci multitudinari di Toni Negri, e via citando. Ed è una cosa buona, del tutto indipendentemente dalle concrete proposte politiche empiriche degli idealisti, che possono essere buone, cattive, splendide o semplicemente idiote ed insopportabili. E tuttavia, l'idealismo resta il modello teorico inarrivabile del necessario distacco dal reale sociale presente, la cui adesione può essere invece definita, nei termini usati da Fichte, "dogmatismo". Non c'è infatti peggior "dogmatico" di colui che sostiene il "dogma" massimo e principalissimo, quello per cui le cose non possono essere cambiate. Ma su questo rimando a Fichte, il maestro idealista "segreto" di Marx, che ha espresso questo basilare concetto nel modo più esauriente possibile.

A differenza di come si può pensare, l'idealismo *non* è una filosofia per "intellettuali", ma è *esclusivamente* una filosofia per filosofi. Il termine "intellettuale" (in greco moderno *dianooumenos*) non a caso è inesistente in greco antico, perché gli intellettuali come gruppo sociale specifico non nascono prima della fine dell'Ottocento (caso Dreyfus in Francia, ecc.), ed è scorretto retrodatarlo all'antichità (sofisti come intellettuali "laici", circolo augusteo di Mecenate, circolo dei poeti del *Dolce Stil Novo*, ecc.). Nel settimo libro della *Repubblica* Platone descrive in modo mirabile il destino di ogni *vero* filosofo, che è quello di essere maltrattato, deriso, emarginato, ed infine anche ucciso, quando insiste nel contrapporre il "cielo" dell'idealismo e del mondo delle idee alla "caverna" dei rapporti sociali ingiusti in cui vive. A differenza del *philosophos*, il *dianooumenos* invece lecca i ricchi ed i potenti e vezzeggia i pregiudizi degli abitanti della caverna, ed anziché essere maltrattato, emarginato ed ucciso viene onorato, ben pagato e ritenuto magari "organico" alle burocrazie politico-sindacali che accettano soltanto "pifferi della rivoluzione" (uso qui l'espressione di Vittorini quando respinse la funzione ancillare e subalterna che Palmiro Togliatti ed il suo coro di *plauditores* erano disposti a riconoscergli). Platone resta il patrono dei filosofi, e fece bene Raffaello quando lo dipinse nella *Scuola di Atene* con il dito rivolto al cielo. In quanto ad Aristotele, nel prossimo capitolo intenderemo il dito rivolto verso la terra in termini di dito rivolto piuttosto al riconoscimento della funzione normativa del concetto di natura umana. Ma ogni cosa a suo tempo.

Esistevano gli "intellettuali" nell'antichità? In senso specifico no, perché a mio avviso non esistono prima del caso Dreyfus. Ma se li intendiamo come teorici rivoluzionari forse sì (pensiamo a Blossio di Cuma, il filosofo stoico che appoggiò i movimenti popolari greci e romani del suo tempo), e se li intendiamo come retori e conferenzieri di successo certamente sì, e pensiamo ad Apuleio ed a Luciano.

Costoro giravano l'*oikoumene* romana come oggi i loro equivalenti girano l'*oikoumene* globalizzata occidentale di lingua inglese, riscuotendo successo in platee colme di mature signore ingioiellate stanche di mariti che parlano solo di calcio e dei loro acciacchi, di sindacalisti e politici al potere con velleità di una certa *Kual Kultura*, di studentesse coscialunga estasiate, di colleghi invidiosi del loro successo che fingono ipocrita e cerimoniale ammirazione, ed infine di giovani occhialuti persi in quella che Hegel avrebbe chiamato "vuota profondità", che è poi sempre la superficie alla moda prevalente nelle scuole accademiche sponsorizzate dal circo mediatico. Ma costoro erano leccati, mentre i filosofi sarebbero stati irrisi e picchiati. In tutta la storia della filosofia occidentale questo maestoso fenomeno ontologico-sociale non è mai stato descritto meglio di quanto lo sia stato nel settimo libro della *Repubblica*.

La scuola platonica italiana di Guido Calogero e di Gabriele Giannantoni si è distinta per la sua preferenza della libera oralità dialogica di Socrate rispetto al suo presunto "irrigidimento" dogmatico compiuto successivamente da Platone. In particolare Giannantoni, forse il maggiore "amico" di Socrate nella filosofia italiana del secondo Novecento (ma già Antonio Labriola lo aveva preceduto nella seconda metà dell'Ottocento), sostiene che il «dialogare» di Socrate, fatto di domande, esami e confutazioni, che approda necessariamente al «sapere di non sapere», è radicalmente diverso dalla "dialettica" di Platone, perché questa è un vero e proprio sapere, anzi l'unica vera scienza. L'argomentare di Socrate invece – secondo Giannantoni – sarebbe sempre *ad hominem*. Per questo il valore supremo per Socrate *non* sarebbe la scienza (nel senso della *episteme* di Platone, che diventerà poi duemila anni dopo la *philosophische Wissenschaft* di Hegel e – a mio avviso – anche di Marx), ma il dialogo, e soltanto il dialogo. Il dialogo per Socrate sarebbe il valore supremo, assoluto, e superiore anche ad ogni precedente credenza religiosa. La stessa domanda socratica del «cos'è?» (*ti estin*), che sta al centro di ogni dialogo socratico, non sarebbe la domanda di una «essenza», come sarà per Platone che ne trarrà la sua teoria delle *Idee*, ma è una domanda su cosa l'interlocutore pensa ed intende, ed allora equivale semanticamente a "che cosa vuoi dire?", "che cosa chiami con questo nome?", ecc. Socrate non cercherebbe insomma la definizione, ma la comunicazione, il consenso (*omologhia*). E non a caso Giannantoni ha ripetutamente scritto che Socrate è stato il fondatore della filosofia, e che prima di lui non c'erano ancora propriamente filosofi, ma soltanto "sapienti" (*sophoi*), tesi condivisa anche da Giorgio Colli, sia pure con un diversissimo apparato argomentativo e critico.

La tesi di Giannantoni merita una discussione. Da un lato, essa offre un meraviglioso apparato argomentativo per coloro che sostengono (come chi scrive) che Socrate, lungi dall'essere un «nemico della democrazia», ne era in realtà un interprete autentico, in quanto la democrazia, prima di essere una presa di decisioni in base al nudo principio di maggioranza (principio nichilistico e relativistico per sua inevitabile essenza), era una tecnica dialogica tesa al convincimento reciproco razionale (e ricordo qui la già citata frase di Eschilo nelle *Eumenidi*: «Zeus protegge chi parla, e fa sempre prevalere ciò che è bene nella contesa di sole parole»). Ma,

dall'altro, pur restando legittima la sua "preferenza" di Socrate rispetto a Platone (ognuno, infatti, preferisce sempre sovranamente chi vuole, e la sola cosa che gli si può chiedere è che porti argomenti, *logon didonai*), non accetto personalmente la sua conclusione, e ci porterò ovviamente un mio argomento razionale contrario (*logon didonai*).

Pitagora aveva messo in cima alla sua coppia di contrari il *Limite* e l'*Illimitato*. Nei capitoli precedenti abbiamo già argomentato (e non possiamo qui ripeterlo) che questa opposizione sta a fondamento dell'intera filosofia greca, perché l'*adikia* si basa sulla prevalenza caotica dell'illimitato ed indeterminato (*apeiron*) sul limitato, e cioè sul «finito» (che Hegel individua come ciò che i Greci hanno ad un tempo animato ed onorato). Se prevale l'*adikia*, bisogna poi pagarne il fio (*diken didonai*) secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*). E il solo modo di imporre la *dike* fra i mortali è il calcolo geometrico delle buone proporzioni sociali (Pitagora), il riconoscimento dell'ordine democratico isonomico come «fuoco sempre vivo» (Eraclito), ed il concetto generale ed astratto di *Essere* (*to on*) come metafora della stabilità e dell'eterna permanenza della buona legislazione politica comunitaria (Parmenide). Questo ordine comunitario fu applicato ad Atene prima in forma ancora oligarchica (Solone), e poi radicalmente democratica (Clistene). Ma gli automatismi sociali della mescolanza dei *demoi* fra benestanti e poveri non resistettero a lungo, in quanto furono infranti prima dall'arricchimento commerciale di pochi, e poi dalle passioni demagogiche scatenate dalla guerra del Peloponneso. Socrate è quindi il «moscone fastidioso della democrazia», il suo massimo patriota (altro che nemico!), in quanto cerca il consenso (*omologhia*) attraverso il dialogo maieutico, in cui si comincia presupponendo di non sapere e si fanno «partorire» le idee attraverso il loro passaggio (in greco *dia*) della ragione (*logos*) da un interlocutore all'altro (*dialogos*). Fin qui si potrebbe consenterire con Giannantoni.

E tuttavia, appunto, il *Limite* prevale sull'*Illimitato*, e questo principio deve pur sempre applicarsi anche al dialogo (*dialogos*). Il buon dialogo non è un dialogo illimitato, ma è un dialogo che viene invece "limitato" non solo dal consenso dei dialoganti (*omologhia*), ma dal fatto che c'è stato il raggiungimento, inevitabilmente "dialettico", di una verità comune. Non si tratta solo di dire che il presupposto trascendentale di ogni dialogo è la possibilità di raggiungere un comune consenso (tesi oggi che caratterizza la scuola neokantiana di Jürgen Habermas), ma si tratta di dire che questo dialogo non può essere considerato in termini di infinita indeterminatezza (secondo la critica di Hegel al «cattivo infinito» del concetto di cosa in sé di Kant intesa come concetto-limite, *Grenzbegriff*). Ora, nessuno contesta il fatto che Calogero e Giannantoni abbiano preferito l'infinita indeterminatezza del dialogo interminabile di Socrate al «limite veritativo» posto ad un certo punto da Platone. Ma questo limite veritativo di Platone, che corrisponde peraltro alla «determinazione» (*Bestimmung*) di Hegel, corrisponde invece pienamente allo spirito profondo dell'«onore verso il finito» che contraddistingue la filosofia greca. Certo, l'interpretazione "socratica" di Giannantoni non deve essere assimilata alle volgarità destoricizzate di Popper, e deve invece essere presa sul serio. Ma essa resta

sbagliata, ed in un certo senso proprio la sua «infinita indeterminatezza» esprime indirettamente un'ideologia tipica dei professori universitari, che si rappresentano il mondo come il luogo della comunicazione razionale infinita. In un certo senso (ma ci ritornerò più avanti) la stessa «dialettica negativa» di Adorno fa parte della stessa costellazione filosofico-ideologica di cui fa parte il dialogo socratico illimitato di Calogero e di Giannantoni. La dialettica – come dovrebbe essere noto (ma non lo è sempre) – non può per sua stessa natura essere solo «negativa», perché consta di tre momenti ontologici interconnessi, di cui il primo è quello *astratto*, il secondo quello propriamente *negativo*, in quanto dialettico, dove sorge la contraddizione, ed il terzo è quello *speculativo*, quello della ragione, che è detto «speculativo» perché il concetto vi si riconosce come in uno specchio (in latino *speculum*). Non discuto qui il valore filosofico della «dialettica negativa» di Adorno in quanto tale. Il suo valore ideologico è però simile a quello del socratismo interminabile di Giannantoni, ed è un alibi dato alla classe degli intellettuali per poter giustificare davanti a se stessi il fatto di non "determinarsi" mai, ed in questo modo di elevare la cosiddetta «moralità» (*Moralität*) a valore assoluto, rifiutando in questo modo ogni approdo ad una vera etica comunitaria condivisa (*Sittlichkeit*).

Si dirà che per criticare il socratismo indeterminato ed infinito di Giannantoni ho usato il modello dialettico di Hegel anziché quello di Platone. È certamente così. Ma anche il modello platonico è un modello della determinazione ontologica temporale della realtà ideale. Certo, la determinazione non è mai perfetta, perché né la partecipazione (*metexis*), né l'imitazione (*mimesis*), potranno mai esaurirne la perfezione ideale assoluta. E tuttavia, anche se sarebbe stupido ed anacronistico interpretare Platone come un "precursore imperfetto" di Hegel (Dio me ne guardi e liberi, e mi corregga se per caso "cadessi in tentazione"!), dal momento che il concetto di «determinazione storica dell'Idea» non poteva essere presente nel pensiero dei nostri maestri Greci, vi è comunque in lui la consapevolezza che l'idea (nella forma di *eidos*, essenza eterna visibile con gli occhi della mente ben addestrata dalla *paideia*, l'educazione dialettica) nel mondo deve fare i conti con la *hyle*, la materia che il divino artigiano (*demiurgòs*) modella dandole forma all'interno dello spazio caotico vuoto (*chora*).

Il "dar forma" attraverso l'equilibrio armonico (l'*isorropia* comune alla ginnastica, alla musica ed alla geometria) proviene in Platone dalla scuola pitagorica. In genere i manuali danno molto spazio alle irrilevanti chiacchiere da taverna greca fra Socrate ed i sofisti (mi esprimo *volutamente* in questo modo innocentemente provocatorio), mentre lasciano in ombra il carattere profondamente pitagorico del pensiero di Platone. E perché diavolo lo fanno? Da un lato, perché gli è spontaneamente congeniale l'idea di filosofia come libero chiacchiericcio nell'*agorà*, con inevitabile conclusione diretta che il massimo cui può giungere la filosofia è il «sapere di non sapere», e con l'altrettanto inevitabile conclusione indiretta che, visto che la filosofia al massimo può arrivare a capire che non può sapere proprio niente, solo la "scienza" vale qualcosa, visto che essa almeno qualcosa sa. Il dialogo interminabile giunge così inevitabilmente al positivismo; dal momento che il sapere dovrà

pur sempre determinarsi, e si determinerà nelle facoltà scientifiche, lasciando la facoltà di filosofia alla "vuota profondità" e/o alla filologia archeologico-maniacale. Dall'altro, perché i manuali sono costruiti sul presupposto dell'esistenza di due fasi distinte della filosofia greca classica, quella pre-socratica e quella post-socratica, e si farebbero *strozzare* piuttosto che ammettere quanto sosteniamo in questa ricostruzione storico-genetica ed ontologico-sociale, e cioè che il *ciclo* della filosofia classica è *unitario*, e va direttamente da Anassimandro ad Aristotele *compreso*.

Il pitagorismo si basava sul presupposto per cui l'armonia sociale comunitaria era inseparabile dall'armonia dell'anima (*psychè*), intesa come cura di sé. Scrive Alessandro Biral, autore di una delle migliori monografie italiane su Platone del Novecento: «Il tempo della scienza non è il tempo della cura di sé. Ma, secondo Platone, merita il nome di "scienza" soltanto quel sapere che conferisce il giusto ordine all'anima e rende migliore e felice colui che ad esso si dedica. Proprio perché vera scienza è quella in virtù della quale l'uomo si cura di sé».

E del resto, nel *Carmide* (cfr. 164 d – 165 a), Platone sostiene che il detto «Sii saggio» si identifica con il detto del tempio di Delfi «Conosci te stesso». Acutamente Platone rileva che il detto «Conosci te stesso» non è un generico consiglio, ma è il saluto augurale del dio, che augura a tutti coloro che entrano di comportarsi da saggi, e non soltanto di nutrire astrattamente opinioni sagge. Ed infatti, in proposito Platone chiarisce (cfr. *Leggi*, 689 b-c) che «[...] è da definire ignorante quell'uomo che ospita nella sua anima dei bei pensieri. Ma essi si limitano a stare lì fermi e tutto l'agire si muove in modo contrario. Ad un uomo siffatto non deve essere consentito di governare, ma deve essere biasimato come ignorante, anche nel caso in cui fosse un grande ragionatore e padrone di tutte le sottigliezze logiche e in possesso di tutte quelle abilità che conferiscono prontezza all'anima stessa». Le forme del sapere, finalizzate a se stesse e disgiunte dal governo di sé, non potrebbero che generare squilibri nella comunità, perché l'anima dell'uomo è come una città, e cioè «[...] una bestia polimorfa, dalle molte teste: teste di animali mansueti e feroci che gli spuntano da ogni parte, capace di trasformarle e di generarle tutte da sé» (cfr. *Fedro*, 238 a).

A questa bestia tiranna Platone dà il nome di *epithymetikòn*, il pulsare di una gran folla di desideri ciechi. Non è però fatale che essa possa dominare per sempre, ed in questa possibilità di salvezza sta il cuore del pensiero di Platone, che lo mette al di sopra di tutti i fatalisti che si crogiolano nella banale constatazione della cosiddetta "esistenza del male nel mondo". All'*epithymetikòn* è infatti possibile unire il *thymoeidès*, paragonato al leone, un animale che può allearsi con il precedente oppure allearsi con il *loghistikòn*, la parte razionale dell'anima. Ma, sia chiaro, per Platone il *loghistikòn* da solo, non contemperato con le altre due parti, può diventare perverso, perché «[...] come può essere chiamata virtù (*aretê*) quella sapienza che rimane sterile ed alloggia soltanto nella mente senza diventare "governo della vita"?» (cfr. *Leggi*, 689 e). Ed infatti Platone scrive: «Se saggezza significa conoscere se stessi, nessuno e saggio in virtù della sua sola competenza, della sua arte o della sua tecnica».

Non amo molto la citatologia, tipico sapere dei nullatenenti, ma in questo caso era necessaria. Platone appare qui un "precursore" di Freud (l'*io* risulta da un equilibrio messo sempre in pericolo dallo scontro distruttivo fra diverse componenti), di Marx (la sola teoria non è ancora sapere se non si unisce ad una prassi), di Aristotele (la filosofia è un sapere pratico, e quindi né poietico né semplicemente teorico), di Lukács (all'interno dell'«onnipotenza astratta» e della «concreta impotenza» l'anima umana avvizzisce in un ampio arco di posizioni che vanno dallo specialismo alla stravaganza), ecc. Ma, anziché al gioco infantile dei "precursori", è meglio affidarsi al gioco maturo dell'accertamento ontologico-sociale. E qui, il pitagorismo di Platone appare in piena luce.

Platone ribadisce il principio "meritocratico" tipico della scuola pitagorica, per cui nella sua *Rapubblica* si dice esplicitamente (libro terzo) che i figli di governanti possono essere assegnati all'artigianato, ed invece i figli di artigiani, se meritevoli, al governo. Un principio molto più "meritocratico" ed "individuale" di quanto avvenga oggi, in cui dagli schermi dell'osceno circo mediatico ci sorridono sghignazzando i faccioni degli eredi dei ricchi, sia dei ricchi "dinastici" che dei figli dell'oligarchia finanziaria. E tuttavia, è sulla questione dell'accesso al potere delle donne (libro quinto) che Platone appare più pitagorico. Le "donne pitagoriche" erano infatti note nell'antica Grecia come i fachiri e gli elefanti in India ed i cavolini e le patatine in Belgio. A Glaucone che gli ripete il noto argomento sulle «differenze naturali» fra uomini e donne (argomento oggi stolidamente ripetuto sia dai maschilisti baffuti che dalle femministe differenzialiste vocianti in corteo i loro *mantra* di odio verso il maschio), Socrate risponde che le femmine degli animali domestici (ad esempio i cani da guardia) forniscono gli stessi servizi dei maschi, quando sono state addestrate nello stesso modo, ed è lecito supporre che questo valga per la specie umana, per cui se le donne e gli uomini ricevessero la stessa educazione (*paideia*) emergerebbero fra le prime come fra i secondi governanti capaci di guidare la città. Ancora una volta, la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, e questa "eterna" affermazione di Platone, valida nell'anno 370 avanti Cristo come nell'anno 2013 dopo Cristo, continua a brillare luminosa fra i brontolii sprezzanti dei maschilisti e le grida isteriche delle femministe.

Nel quarto libro della *Repubblica* Adimanto obbietta a Socrate che i governanti potrebbero non essere "felici" a rinunciare al possesso di ricchezze e di beni. Sarà questo il presupposto psicologico del successivo rifiuto di Aristotele del cosiddetto "comunismo platonico", e cioè la "naturalità" del desiderio insopprimibile della proprietà privata trasmissibile ai discendenti della propria famiglia. Socrate risponde in modo oggi spaesante, ma nello stesso tempo razionale: nel modo secondo cui alcuni trovano la propria realizzazione non nella ricchezza, ma in altre cose, constatazione che forse Silvio Berlusconi potrebbe non capire, ma la maggioranza della gente sì. Qui siamo sempre di fronte al "potere dell'educazione" nella coltivazione delle inclinazioni. E tuttavia, anche per coloro che hanno accesso alla proprietà privata (la terza classe della *Repubblica*) Platone stabilisce forti limitazioni alla proprietà privata delle ricchezze.

La stessa teoria della degenerazione progressiva delle costituzioni, dalla timocratica all'oligarchica e dalla democratica alla tirannica (le ultime due non sono neppure propriamente "costituzioni", perché regno dell'invidia la prima e dell'arbitrio la seconda), teoria esposta nell'ottavo libro della *Repubblica* (a mio avviso *il più importante* di tutti, e persino più importante del sesto e del settimo, dove sono esposti "in positivo" gli ordinamenti dello Stato ideale), si fonda sul ruolo decisivo della ricchezza nella dissoluzione degli ordinamenti sociali. Ed oggi, infatti, tutti i dilettanteschi tentativi di spiegare il processo di dissoluzione del comunismo storico novecentesco realmente esistito in termini di crimini e/o di errori politici ed ideologici, anziché di divaricazione di sapere, ricchezze e potere all'interno delle società comuniste stesse, mostrano di essere *molto al di sotto* dell'ottavo libro della *Repubblica* di Platone, in cui questo "idealista pitagorico" confesso si mostra in grado di diagnosticare i motivi "materiali" che portano prima alla ricerca degli "onori", e poi alla ricerca ancora più distruttiva delle ricchezze personali e del vantaggio personale (*pleonektein*). Soltanto un freno (*katechon, katechein*) potrebbe arrestare questa dissoluzione (*phthorà*), che porta all'ingiustizia (*adikia*), di cui prima o poi bisognerà pagare il fio (*diken didonai*), secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*). Espressione, quest'ultima, che potremmo tradurre in linguaggio moderno post-settecentesco come "pagarne il prezzo secondo la logica della storia".

Essendo questa una ricostruzione storico-genetica ed ontologico-sociale (e quindi logicamente sensata e non una filastrocca di successive opinioni casuali) *non* mi interessava proporre ennesimi "stimoli" per la cosiddetta "attualità" di Platone. Lasciamo gli "stimoli" ai vibratori e l'"attualità" al circo mediatico ed al chiacchiericcio degli intellettuali con accesso a questo circo mediatico stesso (la società dello spettacolo di Guy Debord). A me interessava semmai la completa "inattualità" di Platone, perché concordo con Nietzsche che *soltanto* l'inattuale può essere realmente interessante e rilevante (non concordo certo con Nietzsche su molte cose, anzi, ma su questa sì). E mi interessava ancora di più la *corretta collocazione* dell'*idealismo* platonico all'interno di una *ontologia* storica dell'essere sociale. Da un lato, esso è una mirabile riproposizione del precedente sapere pitagorico, mediata dall'oralità dialogica socratica, riflesso dell'*isonomia* e dell'*isegoria* della *polis* degli ateniesi. Dall'altro, è il presupposto logico e storico delle posteriori forme di idealismo storico moderno. I suoi dispregiatori passano, ma per fortuna Platone resta.

XV.

La prima formulazione sistematica dell'ontologia dell'essere sociale in Aristotele. La normatività ontologica della natura umana individuale

Ho già ampiamente anticipato nel *Prologo* e nell'*Introduzione* che l'*ontologia dell'essere sociale* non è soltanto il nome di un volume (in tre tomi) e di un insieme articolato di saggi, interviste e prolegomeni scritti dal vecchio professore ungherese Lukács fra il 1964 ed il 1971, anno della sua morte, ma è anche e soprattutto una posizione filosofica generale, che mirava nella sua intenzione soggettiva a due scopi fondamentali. Primo, a *ristabilire* un punto di vista ontologico sul mondo, punto di vista largamente dimenticato a partire dall'affermazione del criticismo kantiano e del connesso primato della gnoseologia sull'ontologia stessa. Secondo, a *modificare in corso d'opera* l'autoconsapevolezza filosofica del comunismo storico novecentesco, persuadendolo ad abbandonare l'ideologia naturalistico-meccanicistica del materialismo dialettico (*Diamat*), in favore di un radicale "riorientamento" ontologico-sociale, per cui il socialismo non può più decentemente pensarsi come il risultato inevitabile di alcune «leggi dialettiche» della natura-storia (Engels), oppure come risultato del materialismo in lotta contro il punto di vista convenzionalistico dell'empiriocriticismo (Lenin), ma deve essere rivisto in termini di frutto di un lavoro sociale (*Arbeit*), modello (*Vorbild*) di una prassi razionale dell'intera umanità pensata unitariamente come genere (*Gattung*).

Su tutto questo ordine di problemi ritornerò analiticamente nel quarantesimo ed ultimo capitolo di questo lavoro, volto ad esporre sistematicamente la *mia personale* versione non certo del libro di Lukács, che si legge da sé senza riassunti deformanti e non ha alcun bisogno di esposizioni divulgative (è infatti scritto con chiarezza cristallina), ma dell'ontologia dell'essere sociale *in generale* come io la intendo e concepisco. E tuttavia, in questo capitolo bisogna giustificare quanto ho anticipato nel titolo, per cui Aristotele è il *primo* pensatore che formula in modo soddisfacente una vera e propria *ontologia dell'essere sociale*. E perché dunque il primo, e non il "secondo" dietro Platone o il "terzo" dietro qualche precedente autore scorrettamente indicato magari come "presocratico"?

Le motivazioni di questo *perché* sono molto importanti. Un'*ontologia dell'essere sociale* può chiamarsi tale quando è fondata *senza mediazioni* o senza trasfigurazioni metaforiche indirette sull'*essere sociale stesso*. Questo *non* avviene ancora in Anassimandro, che esprime in modo sapienziale-intuitivo la consapevolezza del fatto che l'estensione dell'infinito-indeterminato (*apeiron*) al mondo sociale e comunitario comporta una ingiustizia (*adikia*), e bisognerà prima o poi pagarne il fio (*diken didonai*) nel tempo del nostro vivere (il *chronos*, che non è in nessun modo il *kairòs*, il momento). Questo *non* avviene ancora in Eraclito, che secondo la

testimonianza di Diodoto ha avuto bisogno di una mediazione naturalistica, che chiama «fuoco semprevivo», e pertanto eterno (nulla a che fare, dunque, con il pittoresco *panta rei* di Cratilo), il *nomos* sociale della *isonomia* e la rinuncia al lusso dei ricchi come povera contropartita all'asservimento della Ionia (in lingua turca, persiana e araba i Greci vengono ancora chiamati *yunan*, per marcare come per gli occidentali la grecità sarà magari Atene e Sparta, ma per il vicino oriente è sempre e solo la Ionia). Questo *non* avviene ancora in Pitagora, in cui l'essere sociale è pensato esclusivamente come ordine di proporzioni geometriche estese al vivere politico, da interpretare metaforicamente secondo una tavola dei contrari in cui peraltro saggiamente primeggia la dicotomia *Limite/Illimitato*. Questo *non* avviene ancora nel pitagorico Parmenide, in cui l'essere sociale è correttamente inteso in termini di totalità «sferica», e vengono correttamente individuati come "nichilisti" (e cioè sostenitori dell'esistenza del nulla) coloro che rifiutano la sua presa in considerazione come assoluta unità «sferica», ma di cui ci si limita a consacrare la permanenza, la stabilità e l'eternità nella forma metaforico-sapienziale della buona legislazione non ulteriormente mutabile e perfezionabile. Questo *non* avviene ancora nel moscone della democrazia ateniese Socrate, che prende atto del fatto che i meccanismi pitagorici di equilibrio stabiliti dai legislatori Solone e Clistene non funzionano automaticamente, e ci vuole un *surplus* di razionalità comunicativa, la comunicazione dialogica basata sulla premessa metodologica del «sapere di non sapere», sul metodo maieutico di far partorire le idee giuste non con la semplice enunciazione sapienziale (siamo infatti ad Atene, patria dell'*isegoria*, e quindi patria anche del *sokratikòs logos*), ed infine sull'accordo. E questo infine *non* avviene ancora neppure in Platone, che è ovviamente quello che ci va più vicino, ma che deve necessariamente pensare in modo idealistico-bimondano la propria critica radicale alla società mercantile ateniese, in cui il denaro conta più del merito, inteso come virtù (*areté*).

Il modo idealistico-bimondano è quindi la *premessa logica necessaria* dell'ontologia dell'essere sociale, ma *non* è ancora un'*ontologia dell'essere sociale*. Essa presuppone infatti la critica aristotelica a Platone, connotato felicemente come un «amico delle idee». Solo questa critica al raddoppiamento bimondano della monomondanità sociale e politica dell'uomo (quindi anche metafisico-ontologica) può dar luogo ad una vera e propria *ontologia dell'essere sociale*. *Ontologia dell'essere sociale* significa infatti piena *autonomia* del mondo umano. Questa piena autonomia del mondo umano è il tessuto di *tutta* la grande filosofia di Aristotele. Il passaggio del concetto di «universàle» dal livello della cosiddetta «idea» di Platone al livello della «astrazione logica del pensiero» in Aristotele rappresenta infatti non certo il ristabilimento (perché non c'era ancora stato nessun Kant che ne rendesse necessario il ristabilimento), ma quanto meno la stabilizzazione sistematico-concettuale dell'integrale autonomia fondata su se stessa dell'*ontologia dell'essere sociale* umano e storico. Qui non c'è lo spazio – e neppure la necessità – di esaminare in dettaglio tutto il gigantesco apparato categoriale di Aristotele. Basti invece notare che il suo presupposto, mai da lui messo in discussione, dell'unità ontologica delle categorie

dell'essere e del pensiero, non è solo un dettaglio secondario di tipo gnoseologico (secondo la vera e propria fissazione maniacale non tanto del grande Kant quanto dei posteriori litigiosi nanetti neokantiani), ma è il fondamento dell'*intuizione olistica* dell'unità del mondo, intuizione olistica che poi egli svilupperà in modo originale, non però diverso nell'essenziale (la filosofia infatti tratta di ciò «che è, ed è eternamente», e con questo ha già abbastanza da fare) da come faranno in seguito Spinoza, Fichte, Hegel, Marx e Lukács (non aggiungo anche chi scrive, perché mantengo ancora un sobrio senso delle proporzioni).

Qual è la sostanza (*hypokeimenon*) e l'essenza (*ousia*) dell'ontologia aristotelica dell'essere sociale? In estrema sintesi, si tratta del concetto di «natura umana». La *natura umana* è il fondamento dell'ontologia aristotelica dell'essere sociale. Dal momento che questa è la tesi centrale di questo capitolo, sarà necessario discuterla un poco. Non è facile, perché questa concezione sta *già da tempo* alla base dell'aristotelismo cristiano, da Tommaso d'Aquino a Joseph Ratzinger fino a professori aristotelici cristiani come Enrico Berti, ed in minor misura Giovanni Reale. Dal momento che la mia posizione è diversa, sarà necessario individuare prima il nostro minimo comun denominatore, e poi gli elementi differenziali dell'interpretazione che mi distinguono dall'aristotelismo cristiano contemporaneo. Ancor prima, però, è bene ancora fare riferimento all'interpretazione che Aristotele dà della teoria delle idee. Il cuore teorico di questa interpretazione *non* sta tanto nelle sue notissime critiche, riassunte da Alessandro di Afrodisia fra il 198 ed il 211 dopo Cristo e desunte da un saggio dello stesso Aristotele intitolato *Sulle Idee* oggi perduto, che esponeva in forma compiuta ciò che nella *Metafisica* è appena accennato. Queste critiche sono ovviamente interessanti, e si possono trovare esposte in qualunque buona opera monografica o in qualunque manuale completo. Il cuore teorico sta invece in due punti cui accennerò brevemente.

In primo luogo, Aristotele sostiene che «la dottrina di Platone per molti aspetti si ricollega alle dottrine pitagoriche, ma possiede anche una sua originalità che la separa dalle dottrine degli Italici» (sesto paragrafo del libro primo della *Metafisica*). Come si vede, sottolineando nel capitolo precedente la strettissima derivazione di Platone dai pitagorici, ed ignorando sovranamente l'irrilevante chiacchiericcio dopolavoristico ateniese nell'*agorà* fra Socrate ed i sofisti, non ho fatto altro che ricollegarmi alla venerabile tradizione di Aristotele. In secondo luogo, a proposito della cosiddetta «separazione di Platone dai pitagorici», dove esattamente stia questa separazione è detto chiaramente dallo stesso Aristotele, che fu personalmente allievo di Platone e doveva dunque conoscerne molto bene anche le cosiddette «dottrine non scritte» (anche Platone aveva certamente i suoi ascoltatori esoterici ed essoterici). Egli riferisce infatti, sempre nella *Metafisica*, che mentre nei *Dialoghi* platonici sono concettualizzati soltanto due livelli di realtà (quello sensibile del mondo empirico e quello intelligibile delle idee eterne ed immutabili), nel suo insegnamento orale Platone affermava l'esistenza di ben quattro distinti livelli di realtà: la *realtà degli enti sensibili*, la *realtà degli enti matematici*, la *realtà delle idee vere e proprie* (tipo la *Giustizia* ed il *Bello*), ed infine la *realtà dei Principi*, cioè l'*Uno* e

la *Diade*, intesa come il necessario processo di rottura dell'unità dell'*Uno*, che comporta il passaggio della qualità alla quantità, e quindi alla dimensione della misurabilità, per cui lo stesso Platone ci dice che con la *Diade* nasce anche il contrasto fra il grande e il piccolo. Dalla quantità, prodotta dalla *Diade*, nascerebbe per Platone l'*Illimitato*, che invece per Pitagora era una semplice opposizione polare al *Limite*.

Tutto questo potrà certamente sembrare astruso ed incomprensibile al profano curioso, ma lo sembrerà molto meno se lo interpreteremo in modo ontologico-sociale. Cerchiamo di farlo in ordine. Primo, il pensiero di Platone non si origina dal chiacchiericcio dopolavoristico con i sofisti sull'*agorà*, ma da una interpretazione originale del pensiero di Pitagora da cui deriva. Secondo, al di sopra del semplice mondo delle *Idee* ci stanno i due *Princípi*, che prevedono l'autonoma divisione dell'*Uno* in *Due* (l'*Uno* si divide sempre in *Due*, sosteneva negli stessi anni la filosofia cinese classica, ripresa poi nel Novecento da Mao Tse Tung). Terzo, la *Diade* comporta il passaggio dalla qualità pura alla quantità numerica, la misura e l'illimitato, e perciò il rapporto fra la quantità e la qualità sta alla base della dialettica (tesi ripresa sia dallo Hegel della *Scienza della Logica*, sia da Marx nella sua distinzione fra aspetto qualitativo ed aspetto quantitativo della *teoria del valore-lavoro*, il cui lato qualitativo comporta l'*alienazione*, mentre quello quantitativo comporta la *produzione illimitata*). Quarto, i tre mondi delle *idealità vere e proprie* (giustizia, bellezza, ecc.), delle *idealità matematiche* (il triangolo, il cerchio, la misurazione delle proporzioni architettoniche, musicali, sociali, ecc.), ed infine delle *idealità materiali* (il cane, il cavallo, ecc.) sono distinti, e debbono essere trattati in modo specifico. Quinto (e questo è forse il punto più rilevante), Platone si mostra paradossalmente più vicino ad Eraclito che a Parmenide, perché la spaccatura necessaria interna all'identità dell'*Uno* e della *Diade* non comporta soltanto la superiorità della teoria dei *Princípi* sulla teoria delle *Idee*, ma comporta l'accettazione implicita della teoria del *polemos* che regge tutte le cose. Che cos'è infatti l'azione della *Diade* se non lo scatenamento del *polemos*? Non nasce infatti il *polemos* dallo scatenamento smisurato della quantità, e questo scatenamento smisurato ideale della quantità non è forse la matrice della *adikia* che regna tra i mortali, e di cui bisognerà pagare prima o poi il fio (*diken didonai*)?

Questa interpretazione sembrerà certamente strana e mostruosa ai commentatori pii e politicamente corretti, ma si tratta semplicemente di uno sviluppo dialettico coerente delle due teorie aristoteliche precedentemente ricordate, e che per completezza ripeto ancora una volta: primo, Platone è un allievo di Pitagora, ed il suo pensiero deve essere interpretato come una brillante ed originale eresia pitagorica, assai più che come un irrigidimento dogmatico del libero chiacchierare infinito ed indeterminato di Socrate (il Socrate di Guido Calogero e di Gabriele Giannantoni, ovviamente, non il "vero" Socrate, nel frattempo svanito per sempre nella tempesta del tempo); secondo, Platone ha sovraordinato alla sua teoria delle idee una teoria dei *Princípi*, che fondandosi sulla divisione dell'*Uno* in due accoglie di fatto la tesi di fondo eraclitea sul *polemos* come madre di tutte le cose. Ed a queste due tesi pienamente aristoteliche aggiungo una terza di cui porto l'in-

tera responsabilità, per cui in questo modo Platone, ritenuto da tutti gli sciocchi un "conservatore" amante di ciò che è immobile e non cambia mai, è invece un pensatore che, come Marx e Mao Tse Tung (il paragone è effettivamente un po' azzardato, ma – come disse Rousseau – meglio avanzare un paradosso che ripetere per l'ennesima volta un pregiudizio), pensava che l'*Uno* producesse la *Diade*, la *Diade* producesse la *Quantità* (il grande ed il piccolo), la *Quantità* producesse la *Dismisura*, e tutti i tentativi di opporsi alla *Dismisura* con la *Misura* sarebbero stati precari e fragili (vedi i tre fallimenti dei viaggi in Sicilia, ecc.).

Aristotele *non* accetta questa teoria conflittuale e potenzialmente catastrofica, ed è questa che *non* accetta, non tanto lo sdoppiamento dei due mondi. Se infatti il problema fosse stato soltanto la bimondanità dei due mondi, perché avrebbe dovuto affaticarsi tanto a riportare la teoria dei due *Princípi*? E mentre la teoria dei due *Princípi* porta al disordine, egli intende riportare l'ordine nel mondo della sostanza (*hypokeimenon*). E riporta questo ordine (*taxis*) con la sua teoria della *natura umana*, che invece *non* è un fondamento dialetticamente contraddittorio e conflittuale, ma è il principio di ordine (*taxis*) del mondo (*cosmos*). Ed in questo modo, appunto, dalla "decostruzione" della teoria platonica dei *Princípi* (dei *Princípi* – lo ripeto – non delle *Idee*), egli fonda la prima vera e propria *ontologia dell'essere sociale*. Ci abbiamo messo un po' di tempo per arrivarci (neanche poi troppo, però), ma ci siamo finalmente arrivati.

La *natura umana* di Aristotele è una categoria *normativa* dell'ordine sociale. L'ordine sociale si fonda su di una corretta interpretazione ontologica della *natura umana*. In proposito, sarà forse utile discutere questa tesi aristotelica – che, dico subito, io accetto nell'essenziale – attraverso il "filtro" di tre interpretazioni, tutte legittime ed interessanti e tutte e tre da me non condivise: la teoria storicista dell'inesistenza della *natura umana* e del suo integrale "scioglimento" nella storia, la cui variante "marxista" sono i rapporti sociali di produzione; la teoria postmoderna del cosiddetto "pensiero debole", per cui ogni riferimento alla *natura umana* è potenzialmente matrice di una "dittatura della verità" sul diritto alla cosiddetta "differenza"; terzo, la teoria aristotelico-critiana per cui Aristotele avrebbe ragione a fondare l'ordine sociale sulla normatività antropologica della *natura umana*, ma che questa teoria è meglio "assicurata" dandole un ulteriore fondamento religioso, il fondamento della rivelazione cristiana.

La prima scuola sciagurata che nega la pertinenza ontologico-sociale della categoria di *natura umana* è quella del cosiddetto «storicismo marxista», ma questa negazione coinvolge anche altre scuole marxiste, come quella del materialismo sovietico di Stalin, obbligatoria in URSS dopo il 1931, e come quelle dei nemici filosofici del rapporto di continuità Hegel-Marx (Galvano Della Volpe e Lucio Colletti in Italia, Louis Althusser in Francia, ecc.). In alcuni capitoli successivi cercherò di chiarire come Marx non ne sia direttamente responsabile, perché morì (1883) senza lasciarsi indietro un vero chiarimento sistematico delle sue opinioni filosofiche. Chiarimento che non lasciò non tanto perché fosse "occupato" con altre cose (stesura del *Capitale*, inutili polemiche perditempo con confusionari come il signor

Vogt, furibondi articoli russofobi in difesa dell'impero ottomano in cui sostanzialmente non poteva ancora capire che il vero progetto dissolutore di quest'ultimo non sarebbe venuto dalla Russia zarista, ma dall'Inghilterra ipercapitalista affamata di petrolio, ecc.), ma perché riteneva *erroneamente* (segnalo al lettore questo avverbio con una sottolineatura grafica) di aver già fatto i conti con la filosofia prima del 1848, e che non ce ne fosse più bisogno. E tuttavia, poiché restava un genio, scrisse egualmente il *Capitale* sulla base della scienza tedesca di Hegel (*Wissenschaft im deutschen Sinn*). Ne parleremo più avanti, ovviamente. Per ora basti dire che, sulla base di una discutibile interpretazione di una delle *Tesi su Feuerbach*, tutto il posteriore circo marxista negò la pertinenza del venerabile concetto aristotelico di *natura umana*, sostenendo che quest'ultima non esisteva, era un'invenzione ideologica delle classi dominanti sfruttatrici per eternizzare il presunto nesso *natura umana-istinto proprietario innato nell'uomo* (da cui l'impossibilità antropologica e sociale del comunismo), e che ciò che i reazionari chiamavano *natura umana* non era altro che l'insieme dei rapporti sociali di produzione, da cui derivare peraltro l'inevitabile "trapasso" naturale dal capitalismo al socialismo.

Lo «storicismo marxista», che in Italia è stato propugnato per più di mezzo secolo da una pittoresca banda di seguaci di Benedetto Croce che credevano di essere "marxisti" perché votavano a "sinistra" (equivoco che sta alla base di qualunque ricostruzione sensata della storia pirotecnica e surreale del cosiddetto "marxismo italiano del secondo dopoguerra" 1945-1991), non poteva che sfociare in un nichilismo relativistico ed individualistico di tipo "radicale" di sinistra (Pannella-Bonino, quotidiano *il manifesto*, ecc.), ed è stato merito di Augusto Del Noce l'averlo segnalato nel pittoresco disinteresse assoluto del popolo "colto" di sinistra.

La scuola di Lukács è stata così l'unica a segnalare il fatto che il nucleo antropologico del pensiero di Marx è la categoria di «ente naturale generico» (*Gattungswesen*), che questo termine implica etimologicamente il fatto che esista un genere umano (*Gattung*), e che questo fatto infine implica che esista qualcosa di «ontologico» definibile come «conformità al genere» (*Gattungsmässingkeit*). Impostare le cose in questo modo implica il riferimento non solo a Hegel, ma anche e soprattutto ad Aristotele, ma l'unico testo sistematico che ne sviluppa il tema è stato scritto in francese da Michel Vadée, e nessuno lo ha mai tradotto in italiano e neppure recensito (unica eccezione, naturalmente, lo scrivente). In ogni caso, i lettori di Lukács in Italia non hanno mai superato la capienza di una sala di media dimensione.

In sintesi, l'eliminazione del concetto di *genere* (*Gattung*) e di *natura umana* in Marx può essere plasticamente raffigurata come un ebete con gli occhi sgranati e la bocca aperta che sega furiosamente il ramo dell'albero su cui è seduto. E con questo è detto (quasi) tutto.

La seconda scuola che nega l'esistenza della *natura umana* è quella che definirei sinteticamente post-moderna (Gianni Vattimo, ecc.), che teme che un concetto normativo di *natura umana* possa servire da pretesto ideologico per una "normazione" (e cioè "messa a norma") dei comportamenti umani che si "discosterebbero" dall'unica norma socialmente accettata. In questo modo, un potere autoritario e

repressivo avrebbe la scusa filosofica per punire penalmente i comportamenti anticonformistici, considerati "non normali". Questo evoca una *Polizia dei Costumi*, armata o meno di bastoni, che non solo reimpone alle donne sulla spiaggia i virtuosi mutandoni (ne abbiamo già evocato in precedenza la pittoresca immagine), ma criminalizza anche i *gay* in base al fatto che la loro sessualità andrebbe contro la norma della "vera" *natura umana*.

Questa concezione si fonda su di una interpretazione dilettantesca dello *Stato Etico* di Hegel, confuso con l'assistenzialismo clientelare di Mastella e naturalmente con l'ordine dato dal papa (mi scuso, ma non ricordo quale) che volle ricoprire pudicamente i nudi di Michelangelo. E tuttavia, questi "debolisti" nemici del concetto normativo della *natura umana* non hanno tutti i torti, perché ciò che essi (giustamente) temono è ampiamente avvenuto in passato e potrebbe certamente avvenire in futuro. Ma qui, ancora una volta, siamo in piena confusione fra il livello ideologico ed il livello propriamente filosofico-veritativo del pensiero.

A livello ideologico, e cioè manipolativo-strumentale, non nego affatto la impossibilità che un *Grande Moralizzatore* organizzi una *Polizia dei Veri Costumi Virtuosi* per controllare i comportamenti intimi (e sacrosanti) dell'uomo, dalla sessualità all'uso di alcolici e droghe leggere (sulle droghe pesanti, mi spiace, ma sono perché la polizia entri anche nelle camere chiuse). Si tratterebbe, però, di un uso ideologico indebito ed intollerabile della teoria filosofica dell'esistenza ontologica della *natura umana*, che in quanto tale (pensiamo al democratico Spinoza, che era un entusiastico sostenitore dell'esistenza oggettiva della *natura umana*) non comporta affatto una teoria politica basata su orwelliane e foucaultiane sorveglianze totali del comportamento umano (sorveglianze che peraltro sono già ampiamente in atto, particolarmente di tipo eletttronico, ma che non derivano da moralismi bigotti, ma dal fatto che il moderno capitalismo è in effetti una società della "sorveglianza totale").

Più avanti mostreremo anzi che oggi il problema storico della *natura umana* si basa appunto su di un *rapporto diretto* (e non più mediato da caste di tipo indiano, da *ordines* di tipo cristiano medioevale o dalla schiavitù greco-romana) fra l'individuo ed il genere, e che questo rapporto è *ontologico*, e non comporta affatto la *Polizia dei Costumi* o il controllo sui comportamenti sessuali degli individui nelle camere chiuse e nei locali di incontro.

La terza ed ultima scuola è quella che invece accetta apertamente la teoria aristotelica della *natura umana* (con i necessari aggiornamenti storici, ovviamente, dovuti alle nostre conoscenze biologiche ed etologiche, che sono molto maggiori di quelle di cui disponeva il vecchio Aristotele), ma ritiene opportuno non lasciarla così com'è, oppure "svilupparla" sulla base di una *ontologia dell'essere sociale* pienamente "mondana" (come è quella di chi scrive, e come è certamente stata quella di Lukács conclusa prima del 1971), ma al contrario di innestarla apertamente sulla *philosophia perennis* del cristianesimo. Ho forti dubbi sul fatto che Agostino possa essere "arruolato" fra i suoi fondatori. Ritengo invece che i veri fondatori di questa sobria ed intelligente teoria siano stati i teologi domenicani medioeva-

li, e Tommaso d'Aquino in particolare, e che gli stessi nominalisti (Guglielmo di Occam, ecc.), erroneamente considerati come "precursori" in saio da francescano dell'empirismo inglese settecentesco, non ruppero assolutamente con i domenicani su questo punto decisivo, ma si limitarono ad "individualizzarlo" nel *singulus* in doppia opposizione ai mercanti pingui e truffatori ed ai pretoni avignonesi corrotti e meritevoli di pene infernali (merito eterno di Dante è quello di aver messo all'inferno individui simili a coloro cui oggi il falso dantista e vero giullare del potere Roberto Benigni lecca gli stivali – per non dire di peggio!). Ma su questo ovviamente ritornerò più avanti, perché considero i grandi nominalisti medioevali non certo gli empiristi in tonaca e dei nemici dell'*ontologia dell'essere sociale*, ma in un certo modo i *primi* pensatori europei che hanno saputo *individualizzare* correttamente l'*ontologia dell'essere sociale* (ovviamente, con i limiti del tempo).

Che dire dei moderni sostenitori di questa posizione (Joseph Ratzinger, professori cattolici come Enrico Berti, Giovanni Reale, ecc.)? Personalmente, non "credo di credere" al loro Dio biblico, e sono anzi un dispregiatore confesso del *Vecchio Testamento* (salvo invece in buona parte il *Nuovo* perché ci vedo un implicito "comunitarismo" che mi piace, e che comunque è sempre meglio dell'individualismo "laico" odierno). Il mio Dio, se proprio devo sceglierne uno al *Supermercato del pensiero occidentale*, è quello di Spinoza, debitamente riveduto e corretto da Hegel e da Marx. In quanto all'ateismo, non ne sono particolarmente interessato, lo lascio ai tarantolati neodarwiniani di *Micromega* (Flores D'Arcais e compagnia bella), e considero la causa di "negare Dio", sensata ed encomiabile nei periodi storici in cui il potere classista si basava su Dio e mandava al rogo i suoi negatori, oggi del tutto inutile e surreale, perché Dio è stato ridotto, dal capitalismo invasivo di tutti gli ambiti della vita umana, a semplice organizzatore di funerali ed a direttore sanitario per l'assistenza ai malati poveri e per il "salvataggio" di giovani drogati sbandati.

Si tratta, ovviamente, di una funzione sociale meravigliosa, e per di più compiuta molto meglio (perché realizzata con più "passione") di quanto possa esserlo da burocrati pubblici distratti ed inefficienti, ma questo non cambia nulla sul fatto che la legittimazione sociale del potere in una società ferocemente classista come la nostra non sta più nelle mani di pittoreschi pretoni vestiti nei modi più strani (ma già l'uso diffuso del *clergyman* segnala un *trend* di secolarizzazione di tipo protestante-individualistico), ma nelle mani di un *nuovo clero* di pubblicitari, giornalisti, attori, veline e professori universitari di scienze sociali. Oliviero Toscani e Beppe Grillo contano oggi in Italia più di Ratzinger, *purtroppo* (segnalo al lettore questo "purtroppo", scritto da un "non-credente" nel suo Dio biblico, ma nello stesso tempo da un sincero "apprezzatore" della sua funzione di *katechon*, in quanto il *katechon* è la principale funzione di un'*ontologia dell'essere sociale*, come il freno lo è per una macchina veloce).

Data l'importanza cruciale del tema, in nome del vecchio motto latino *repetita iuvant*, ripeto qui i quattro punti sviluppati in precedenza:

1. Il concetto aristotelico di *natura umana* è già pienamente un concetto ontologico-sociale autonomo e monomondano. Non potrebbe esistere senza il presupposto della critica aristotelica non tanto alla teoria delle idee (come ripetono pigramente tutti i manuali), quanto alla teoria dei principi, in quanto la teoria della *Diade* distruttiva finisce per riproporre la vecchia delegittimazione integrale di un sistema sociale proprietario che sfocia necessariamente nell'ingiustizia (*adikia*). Aristotele invece intende legittimare (almeno parzialmente, e si veda il prossimo capitolo consacrato alla sua concezione "limitativa" di economia) il sistema della proprietà privata schiavistica, sia pure nella forma moderata del consiglio di liberare *sempre* gli schiavi dopo un certo tempo. Il rifiuto della *Diade* comporta una rifondazione ontologica globale, un rifiuto sia della teoria platonica delle idee che della teoria platonica dei principi, ed una risistemazione metafisica generale sul principio della natura umana. La teoria della natura umana comporterebbe lo sviluppo di una teoria del diritto naturale, che verrà poi sviluppata dagli stoici (e lo vedremo più avanti), che Aristotele non può però sviluppare perché è ancora legato allo spazio simbolico della Città-Stato (*polis*) e non ancora dell'intero mondo abitato (*oikoumene*). E tuttavia, con tutti i suoi limiti storici, quella di Aristotele è *già* a tutti gli effetti una vera *ontologia dell'essere sociale*. Aristotele è quindi un precursore di Marx almeno quanto lo è di Hegel.

2. Per ragioni storiche che indagheremo più avanti, il marxismo storico realmente esistito, fondato congiuntamente da Engels e da Kautsky nel ventennio 1875-1895, *rifiutò* il fondamento ontologico-sociale, interpretò Hegel sulla base della falsa dicotomia di metodo dialettico (buono) e di sistema idealistico (cattivo), accettò l'impostazione neokantiana di Lange dandone un'illusoria curvatura "materialistica", incorporò il concetto di scienza positivistica come previsione necessaria, e in questo modo sfociò su quella perversa sintesi di natura e società, viziosamente ricalcata sul pensiero primitivo dell'unione di macrocosmo naturale e microcosmo sociale, che poi si chiamò «materialismo dialettico», e su cui Marx (che pure *non* aveva esplicitato il suo pensiero filosofico) era restato del tutto estraneo ed indifferente. Molto peggiore nei suoi effetti del pittoresco «materialismo dialettico» fu però l'identificazione del marxismo con lo *storicismo assoluto*, macchina filosofica destinata per sua inesorabile logica dialettica interna a sfociare nell'adesione all'individualismo della società "radicale" dei consumi ed al rifiuto di ogni comunitarismo.

3. Questo stesso pensiero individualistico-radicale, essendo del tutto indifferente che i suoi sostenitori "votino" a destra oppure a "sinistra" (essendo in una democrazia manipolata il voto ormai assimilabile alla scelta di un piatto oppure di un altro al ristorante), è anch'esso ostile al concetto aristotelico-normativo di *natura umana*, perché ne teme l'uso ideologico per la legittimazione di una *Polizia dei Costumi*, armata o meno di bastoni e manganelli. Paura legittima, ma che però concerne soltanto l'uso perverso e manipolatorio di questo concetto, in quanto il

suo uso corretto allude soltanto alla definizione sociale processuale di un concetto credibile e comunitario di *genere* (*Gattung*), e non certo alla persecuzione statuale di *gay*, ecc.

4. Il concetto aristotelico di *natura umana* è invece di regola accettato dal pensiero religioso odierno, ed è anzi il principale fattore del dialogo inter-relogioso. Questo concetto è un *katechon* rispetto alla dissoluzione sociale dell'individualismo capitalistico, diagnosticato da Marx quando scrisse, sulle orme di Solone (la filosofia infatti tratta di «ciò che è, ed è eternamente»), che la produzione capitalistica è senza misura (*apeiron, aoriston*, ecc.). La correttezza ontologico-sociale di questa posizione è del tutto indifferente al fatto (pur rilevante) se Dio esista o no. Se Dio esiste è meglio, ma anche se non esistesse l'*ontologia dell'essere sociale* resterebbe la filosofia migliore *etsi Deus non daretur* (anche nel caso che Dio non esistesse). In ogni caso, la superiorità filosofica dell'aristotelismo cristiano su ogni tipo di pensiero detto "laico" è la superiorità della catena dell'Himalaya sulla depressione del Mar Morto.

Torniamo ora ad Aristotele. Paul Ricoeur ha fatto giustamente notare che la teoria aristotelica del «giusto mezzo» (*messotes*) *non* deve essere interpretata in termini di apologia e consacrazione della mediocrità e del conformismo, in quanto al contrario è una teoria della «vetta» cui deve aspirare l'uomo, e, come scrive lo stesso Ricoeur, «una cresta, un vertice, e non già una specie di palude in cui l'uomo affonda». Molto ben detto. Ricoeur nota anche che per Aristotele non si delibera mai sui fini, ma solo sui mezzi, e questo potrebbe sembrare un avvallo al relativismo. E tuttavia non è così, perché nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele sostiene che ancora più importante della *phronesis* (tradotta spesso con il termine latino *prudentia*, ma che in realtà significa «saggezza pratica») è l'essere diventato *phronimos*, l'uomo saggio capace di volta in volta di prendere la decisione pratica giusta. Si tratta della stessa concezione che abbiamo trovato nella concezione platonica ricordata da Alessandro Biral. In entrambi i casi si tratta di una saggezza pratica, che non ha nulla a che fare con il «dovere» di Kant. E citando per l'ultima volta Ricoeur, sono d'accordo con lui quando dice che «la nozione di prassi, che ha avuto poi una così gran fortuna con Marx, è nata con Aristotele. La prassi è infatti il luogo dell'azione, e l'azione è quella che discrimina il Bene dal Male».

La prassi è quindi a tutti gli effetti una «virtù» (*areté*). Certo Ricoeur esagera, quando dice che questo concetto è «nato» con Aristotele. È nato certamente prima, ma solo Aristotele lo definisce come azione volta a modificare in modo virtuoso i comportamenti umani, distinto dalla *poiesi* (la fabbricazione di oggetti materiali) e dalla teoria propriamente detta (la contemplazione della verità in sé, poi connotata da Aristotele come *bios theoretikòs*).

Per i Greci il termine «virtù» (*areté*) non aveva nulla del retrogusto moralistico che questo termine ha oggi assunto (ad esempio, una donna "virtuosa", ecc.). Virtù

significava semplicemente esercitare nel modo migliore possibile la funzione cui si è assegnati (la virtù del coltello è quella di tagliare, virtù della barca è quella di non affondare, virtù del medico è quella di curare, ecc.). Per Aristotele (ma anche per Platone, come si è visto in precedenza) il *solo* luogo in cui esiste la *virtù* è la *prassi*, e quindi *la virtù è prassi per sua propria essenza*. A mio avviso, dal momento che la prassi è il luogo della trasformazione di ciò che è vizioso e la conservazione di ciò che invece è già virtuoso e non ha dunque bisogno di essere "trasformato", il concetto di prassi di Aristotele ricopre quasi integralmente quello di Marx, con la piccola correzione per cui i filosofi non devono limitarsi ad «interpretare» il mondo, ma devono trasformarlo, rivoluzionandolo se è cattivo e conservandolo se è buono (mi prendo integralmente la responsabilità di questa ardita analogia!).

L'uomo ha due virtù fondamentali, quella di essere un animale sociale, politico e comunitario (*politikòn zoon*), e quello di essere un animale dotato di ragione, di linguaggio (nel senso di *dialogos* di Socrate), ed infine di capacità di calcolo delle proporzioni geometriche applicate all'equilibrio sociale nel senso di Pitagora. Questi tre ultimi significati interconnessi si dicono in greco *zoon logon echon*, dove *logon* è l'accusativo di *logos* ed *echon* significa «che possiede». Il primo significato, inteso nel senso per cui la filosofia si occupa di ciò «che è, ed è eternamente», ci dice che l'uomo è un animale per sua natura (la *natura umana*, appunto) comunitario, ed il presente individualismo scatenato è probabilmente soltanto un "incidente" della sua lunga storia, un incidente storicamente contingente e non eterno. Il secondo significato ci dice che in ogni epoca storica l'uomo realizza in modo diverso («il proprio tempo appreso nel pensiero») la propria capacità razionale, i propri sistemi di dialogo sociale, ed infine la propria capacità di calcolo "scientifico". La stessa "scienza" è così sottoposta integralmente alla storicità, e non diventa un feticcio religioso astorico ed assoluto.

La nostra trattazione di Aristotele non è terminata. Nel prossimo capitolo ne indagheremo le concezioni "economiche". Ma possiamo già concludere che per lui la possibilità emancipativa della *natura umana* non era concepita in termini di "casualità aleatoria" (*katà to dynatòn*), ma di "essente in possibilità" (*dynamei on*), lo stesso concetto che in Marx è descritto come «ente naturale generico» (*Gattungswesen*). Ma su questo sarà necessario ancora tornare, e tornare, e tornare.

XVI.

La prima critica sociale sistematica priva della mediazione simbolica della "natura" al pericolo della crematistica in Aristotele

Nel capitolo precedente ho rinvenuto la "genesi" dell'ontologia dell'essere sociale in Aristotele nella sua critica alla teoria dei principi e della *Diade* di Platone, in cui la dinamica potenzialmente distruttiva dello scatenamento della quantità, fondamento numerico della smisuratezza sociale, era "frenata" (*katechein, katechon*) dal fatto che la natura umana aveva in sé la potenzialità ontologico-antropologica (*dynamei on*) di produrre un tipo umano *phronimos*, capace cioè di portare nel campo della decisione politica (*boulesis*) quel giusto mezzo di comportamenti (*messotes*), che lungi dall'essere una razionalizzazione moderata e conservatrice era invece (secondo l'opportuna interpretazione di Paul Ricoeur) una cresta, un picco, un vertice in cui si può conseguire la vita felice (*eu zen*). Questa, ovviamente, non è che la genesi personale. La genesi sociale sta invece nel fatto che Aristotele vive tra due periodi storici, e proprio l'aver vissuto tra due mondi ha prodotto un "tempo intermedio" (*Zwischenzeit*) in cui la democrazia antica si era già stabilizzata in un panorama schiavistico "moderato", che aveva attutito quella furibonda lotta di classe precedente da cui erano nati i concetti di *apeiron* e di *adikia* in Anassimandro, il concetto di "fuoco semprevivo" di Eraclito, il sogno della regolamentazione geometrica perfetta dei rapporti sociali di Pitagora, la proiezione simbolica nel concetto di *Essere* (*to on*) del carattere stabile e permanente della buona legislazione "eterna" di Parmenide, la pratica dialogica nell'*agorà* di Socrate, grande patriota della sua città e non certo "nemico della democrazia", ed infine la grande sintesi politica della *Repubblica* di Platone, nei cui dieci libri sono contenuti tragicamente sia il modello delle tre classi sia lo schema dialettico dell'inevitabile corruzione progressiva dei reggitori.

In una parola, il carattere ontologico-normativo del concetto di "natura umana" rappresenta nel rarefatto mondo della filosofia il risultato storico-sociale di questo processo ideale durato tre secoli, che Aristotele non è in grado di ricostruire geneticamente per la necessaria falsa coscienza degli agenti storici (teoria destoricizzata delle quattro cause, idea strampalata per cui la filosofia nascerebbe da una non meglio identificata e generica "meraviglia", anziché dall'elaborazione razionale dei conflitti sociali, ecc.), ma che però egualmente può in qualche modo sistematizzare al massimo livello possibile.

Aristotele è stato anche il fondatore della "filosofia dell'economia", e dicendo "fondatore" intendo proprio dire il fondatore. Questo fatto basilare è ampiamente

noto agli specialisti (Henry Denis, Karl Polanyi, Geoffrey de S. Croix, Moses Finley, ecc.), era già ampiamente noto a Marx, mentre è sistematicamente ignorato dai manuali liceali ed universitari di storia della filosofia, che arrivano al massimo (ma neppure tutti) a riportare distrattamente che Aristotele nella *Politica* avrebbe distinto fra "economia" e "crematistica", senza peraltro neppure immaginare le conseguenze dirompenti di questa distinzione, sulla quale poi indirettamente Marx costruì la sua critica dell'economia politica. Certo, non è mia intenzione "attualizzare" indebitamente Aristotele, anche se il metodo dell'ontologia dell'essere sociale è "veritativo", e quindi tratta anche e soprattutto di ciò che in filosofia è, ed è eternamente. Nello stesso tempo, però, la critica dell'economia politica di Marx presuppone un punto di vista critico-qualitativo sull'economia politica inglese di Smith e Ricardo, e cioè uno "sdoppiamento teorico", lo stesso sdoppiamento qualitativo che c'è in Aristotele fra l'economia propriamente detta (*oikonomia*, e cioè la regola, *nomos*, per gestire correttamente con la regola della *messotes* la casa, *oikos*, in vita del vivere bene, *eu zen*), e la crematistica (*chrematistikè*, e cioè l'arte di procurarsi e di accumulare ricchezze, *chremata*).

Ora, se questa non è filosofia al 100%, non capisco che cosa sia la filosofia, a meno che con questo termine si alluda a quel *gossip* gnoseologico-ermeneutico che viene chiamato oggi "filosofia" nei dipartimenti universitari. Un giovane filosofo italiano, Luca Grecchi, ha invece costruito il modello di "umanesimo" greco proprio sulla consapevolezza di questa distinzione e sulla sua elaborazione sistematica. Oggi si tratta di una *vox clamans in deserto*, ma la logica della storia ci fa ragionevolmente pensare che verranno giorni migliori, esaurito il ciclo del pentimento della sciagurata e fallimentare generazione sessantottina (1968). Comunque, per non disturbare i "colleghi" di economia, che potrebbero aversela a male per questa indebita "invasione di campo" disciplinare, la riflessione filosofica sull'economia di Aristotele è ignorata in favore del vacuo chiacchiericcio sulla cosiddetta "filosofia del linguaggio" (per non dire di peggio).

Io seguirò qui una strada opposta. La filosofia dell'economia è la chiave della filosofia di Aristotele. In proposito, una delle ragioni del "silenziamento" del suo pensiero sta nel fatto che, anziché prestare attenzione al suo *metodo* di analisi, si è preferito prestare attenzione alle sue *opinioni* contingenti, che, essendo estremamente "politicamente scorrette", non potevano che indignare virtuosamente tutti i "buonisti" del mondo. Aristotele sostiene infatti che lo schiavo è tale (anche) per "natura", che le donne non devono partecipare alla vita pubblica (con una evidente "svolta a destra" rispetto al pitagorismo platonico), che i poveri di città ("teti") non dovrebbero poter votare, che i "tripodi di Efesto non si muoveranno da soli" ci vogliono necessariamente gli schiavi per spostarli, ecc. Orrore! Orrore! Ma allora era un "reazionario"! Ma allora era uno schiavista! Ma allora Veltroni è più buono di lui! Viva Bobbio, viva Habermas, viva la liberaldemocrazia! Insomma, da qualunque parte lo si guardi, Aristotele non va bene! Se lo si guarda dal punto di vista della centralità dell'economia, diventa un "comunista"! Se lo si guarda invece dal punto di vista delle opinioni che professa, diventa un "fascista"!

Naturalmente, Aristotele non era né l'uno, né l'altro. E tuttavia ha ragione Geoffrey de S. Croix, quando afferma: «Aristotele è molto vicino a Marx nella sua analisi della comunità politica su almeno tre punti. Comincia con la classificazione delle parti (*mere*) che costituiscono il corpo della città, distinguendo i cittadini secondo le funzioni che svolgono nel processo di riproduzione complessivo. Finisce con una dicotomia fondamentale fra proprietari e non proprietari, e cioè fra ricchi (*euporoi*) e poveri (*aporoi*), rilevando che i poveri sono sempre più numerosi dei ricchi, e *per questo* vogliono la democrazia, che è definibile come il regime dei poveri (*aporoi*) e non certo come il bobbiano regno delle regole formali (cfr. *Politica*, 1291 b7-13). Infine, interpreta sempre la posizione economica di un uomo come la principale determinante del suo comportamento».

Riflettiamo con attenzione su questa affermazione di S. Croix, e cioè che «Aristotele interpreta sempre la posizione economica di un uomo come la principale determinante del suo comportamento». Non siamo ancora al concetto marxiano di prevalenza della struttura economica sulla sovrastruttura ideologica, ma ci manca proprio poco. Ed infatti Aristotele si spinge a dire che il *thes*, e cioè il lavoratore salariato povero, anche se formalmente libero, svolge un lavoro *doulikòn*, adatto cioè allo schiavo.

Questa affermazione è molto antipatica, e certamente poco "umanistica". Devo dire che molte opinioni di Aristotele sono sgradevoli e non condivisibili, non tanto perché così appaiono a noi più di duemila anni dopo, ma perché *già ai suoi tempi* (vorrei insistere su questo "già ai suoi tempi") vi erano pensatori che non sarebbero stati d'accordo con lui. Nell'orazione funebre pronunciata da Pericle circa un secolo prima si dice: «Non è vergognoso per nessuno confessare di essere povero, ed è soltanto vergognoso non sforzarsi di uscire dalla povertà. I cittadini che si occupano degli affari della città possono nello stesso tempo provvedere ai propri, e così chi si dedica alle proprie attività può nello stesso tempo essere attivo in politica». Con questo Pericle smentisce con più di duemila anni di anticipo le visioni di Stalin, Nietzsche e Hannah Arendt, per cui i Greci potevano occuparsi di "politica" perché non facevano nient'altro.

E comunque Aristotele resta uno «scopritore dell'economia» (Polanyi). E lo resta perché Polanyi riesce a periodizzare i due grandi momenti di sviluppo dell'economia come scienza sociale, cosa che gli economisti professionali, che fondano il loro sapere sulla destoricizzazione ed ancor più sulla desocializzazione (il *Robinson Crusoè* di Locke, di Hume e di Smith) non potrebbero mai fare. Per periodizzare storicamente l'economia, infatti, bisogna *uscire* dal cerchio magico autoreferenziale dell'economia stessa, per *entrare* nella filosofia, o più esattamente nel metodo della deduzione sociale delle categorie, della genesi storica delle teorie e dell'ontologia dell'essere sociale, intesa come elaborazione dialettica del rapporto fra la natura umana storicamente data e l'insieme dei rapporti sociali di produzione vigenti in un certo momento storico. Se ci si colloca in questa ottica si può allora capire Karl Polanyi, che periodizza appunto in due distinti momenti l'evoluzione dell'economia.

In un primo momento l'economia propriamente detta è ancora incorporata (*embedded*) all'interno della società, e non può essere logicamente separata e distinta dal resto dei rapporti sociali, politici e religiosi. In un secondo momento, a partire dal decollo capitalistico del Settecento britannico, e non prima di quello, l'economia può essere svincolata, e quindi "isolata" dal resto della società. Aristotele sta ancora all'interno del primo momento di *embeddedness*, anche se è in grado di "presagire" la dinamica autonomizzante della crematistica. Marx sta ovviamente in pieno dentro il secondo momento, parte dall'esistenza di una economia già interamente *desembedded*, e appunto per questo può fare ciò che Aristotele non avrebbe mai potuto fare, e cioè una critica dell'economia politica. E tuttavia hanno ragione quegli interpreti (De S. Croix, Polanyi, Henri Denis, ecc.) che interpretano la distinzione aristotelica fra economia e crematistica come una anticipazione significativa, anche se ancora imperfetta, di una critica dell'economia politica. Ed hanno ancora più ragione quei commentatori filosofici (Luca Grecchi, e se me lo si permette, il modesto scrivente) che ritengono che il cuore dell'umanesimo greco si debba individuare proprio nell'elaborazione filosofica ulteriore di questa distinzione. Il caso contrario, l'*umanesimo* diventa una pomposa e tronfia etichetta che gli sciocchi si autoattribuiscono, credendo che l'autodefinirsi "Umanisti" li faccia uscire dalla condizione di bestie senza cervello e senza sensibilità sociale e comunitaria.

Ho rilevato in precedenza che per cogliere il lato ontologico-sociale del pensiero di Aristotele ci vuole un riorientamento gestaltico. Bisogna smettere di fissarsi sulle sue *opinioni* (in larga parte oggi inaccettabili), per guardare invece al suo *metodo* (secondo i rilievi di De S. Croix prima citati), e soprattutto alla sue *contraddizioni*. E sono le sue contraddizioni le cose più interessanti.

Facciamo l'esempio del suo atteggiamento verso la schiavitù. Nella lingua greca lo schiavo (*doulos*) era anche chiamato "ragazzo", anche se era già anziano (*pais*), oppure addirittura "corpo" (*soma*). Aristotele, che pure afferma che la schiavitù è secondo natura (*katà physin*), scrive però (cfr. *Politica*, V, 1254 b) che «la natura tende senza dubbio a formare i corpi degli schiavi in modo che siano diversi da quelli degli uomini liberi [...] e tuttavia accade sovente il contrario: degli schiavi hanno dei corpi da uomini liberi, e degli uomini liberi hanno anime da schiavi». Qui la contraddizione logica è tale da poterla spiegare soltanto con il fatto che l'anima filosofica veritativa di Aristotele configgeva con l'altra sua anima ideologico giustificativa.

E scrive anche Aristotele (cfr. *Economica*, I, cap. V, 14-16): «Bisogna stabilire sempre un termine al lavoro degli schiavi. È giusto ed è utile, infatti, far brillare davanti ad essi la libertà, quale premio per le loro pene, perché gli schiavi si sobbarcano volentieri la fatica, quando si aspettano una ricompensa, e quando il tempo del servaggio è limitato». La motivazione sarà anche utilitaristica, ma questa insistenza nel "limitare" il tempo del lavoro dello schiavo non può non far pensare al tema del "limite" (*peras*) su cui abbiamo tanto insistito in precedenza, individuando in esso la base simbolica del pensiero antico.

La stessa critica aristotelica al comunismo platonico deriva dal suo concetto di natura umana. Scrive Aristotele (cfr. *Politica*, 1262 b): «Vi sono due impulsi di interesse e di amore predominanti nell'uomo: il sentimento della proprietà e l'affetto esclusivo». Come si vede, siamo di fronte ad una constatazione di tipo dialettico, perché la proprietà (aspetto egoistico) è legata all'affetto (aspetto altruistico). Egli nota anche (cfr. *Politica*, 1263 b) che «tra quanti possiedono beni in comune, o in forma indivisa, i contrasti sono molto più frequenti che non tra i cittadini i cui interessi siano separati». È anche interessante un rilievo (che sarà poi accettato da Epicuro, più o meno negli stessi termini) secondo cui «essere generosi e sovvenire alle necessità degli amici, degli ospiti e dei conoscenti, è il più grande dei piaceri, che però non potrebbe essere gustato se non si posseggono dei beni in proprietà privata» (cfr. *Politica*, 1263 b 5). Potrei continuare, ma ciò che conta è rilevare che persino nella polemica contro il comunismo platonico Aristotele usa argomenti altruistici e comunitari.

C'è inoltre un rilievo di Aristotele che suona stupefacente alle nostre orecchie individualistiche (cfr. *Politica*, VII, 12, 1332): «La vita felice richiede un certo sostegno di beni materiali, ma in misura minore per quegli individui che hanno le migliori disposizioni morali, ed in più grande quantità, invece, per coloro le cui disposizioni, sul piano etico, sono meno buone».

In buona sostanza, Aristotele dice che la ricchezza è un dato compensatorio che serve a risarcire le insufficienze umane ed intellettuali dei poveri di spirito. Si tratta di una verità solare probabilmente ignota a Berlusconi, Prodi e Cordero di Montezemolo, ma non per questo meno esatta e socialmente pertinente. E qui vengono anche individuate le radici ultime della crematistica (cfr. *Politica*, I, IX, 1257): «Alcuni pensano che l'accumulazione sia anche il vero obbiettivo dell'amministrazione domestica, e vivono perciò immersi nell'idea che sia loro dovere conservare intatta la loro riserva di denaro, o addirittura di accrescerla all'infinito. La ragione di un tale atteggiamento si ritrova nel fatto che essi si impegnano unicamente a vivere, e non a vivere secondo il bene. Ora, poiché l'appetito di vivere è illimitato, essi sono egualmente portati a desiderare dei mezzi illimitati per soddisfarlo».

Da nemico della citatologia, scienza per nullatenenti, ho comunque deciso di chiudere il ciclo critico dedicato al *primo* periodo della filosofia antica (con il prossimo capitolo, dedicato ad Epicuro, inizierò l'analisi critica del *secondo* periodo, quello ellenistico, e poi romano-cristiano) con questa citazione aristotelica rivelatrice. È rivelatrice perché siamo *sempre* di fronte a ciò che Hegel ha definito «onorare il finito». Aristotele onora il finito sostenendo che «vivere secondo il bene» significa respingere il nesso fra l'illimitato appetito di vivere e l'illimitata accumulazione di denaro per soddisfarlo. Certo, Marx non si esprimerà con questi termini. Ma mi prendo la responsabilità di affermare che lo "spirito" (*Geist*) del suo pensiero è proprio questo, e che la «conformità al genere», di cui parla Lukács, consista proprio nella capacità di diventare *phronimos*, e diventando appunto saggio, di imparare ad onorare il finito.

Ed il comunismo – a mio avviso – consiste proprio nella capacità di imparare ad onorare il "finito" in senso sociale, ed a respingere l'infinito proprio in senso sociale, nel senso del dominio dell'infinitezza delle ricchezze.

Concludendo così il ciclo unitario di questi capitoli (dall'ottavo al sedicesimo compreso: con il prossimo siamo in un altro ciclo storico-teorico interamente distinto) potremo riassumere il senso complessivo in questo modo sintetico.

I.

La saggezza filosofica del primo periodo della filosofia greca classica ha come radice l'esigenza sociale di frenare l'illimitatezza delle ricchezze (*katechon, katechein*). Il compito ideologico mistificante della destoricizzazione e della desocializzazione nella ricostruzione della storia della filosofia intesa come filastrocca di opinioni casuali è proprio quello di *non far* capire questo. Questo insegnamento, quindi, non ha di mira l'educazione (*paideia*), ma al contrario l'ignoranza (*amatheia*).

II.

Questo filo conduttore, basato sul *katechein*, si svolge attraverso una logica storica Razionalmente ricostruibile, dall'individuazione di Anassimandro del nesso fra l'infinito-indeterminato, l'ingiustizia e il doverne poi pagare il fio (*apeiron, adikia, diken didonai*) al *nomos* della *isonomia* fra i cittadini come «fuoco semprevivo» di Eraclito, dal concetto di armonia geometrica dei rapporti come proiezione dell'armonia interiore dell'anima ed esteriore della società (anima comunitaria) di Pitagora e Platone al concetto di *Essere* (*to on*) di Parmenide come proiezione ideale della buona legislazione intesa come entità stabile ed eterna. Aristotele chiude idealmente questo ciclo unitario con un concetto di umanesimo fondato sulla natura umana come rinuncia all'illimitatezza dell'arricchimento crematistico.

Nel secondo periodo il baricentro sociale, e quindi ideale, cambierà completamente. Dal prossimo capitolo cercheremo di vedere come.

XVII.

Il necessario ripiegamento individualistico in una comunità protetta di amici in Epicuro e la sua spiegazione ontologico-sociale

L'antichista italiano Piero Innocenti, già traduttore dei lavori fondamentali di George Thomson, ha scritto una splendida storia delle varie interpretazioni che sono state date di Epicuro e della sua scuola. È evidente che Epicuro è sempre stato un pretesto "nobile" per poter *parlare d'altro*, e cioè del proprio modo di collocarsi nel tempo storico in cui si viveva. Questo vale ovviamente per tutti indistamente i filosofi, ma per Epicuro *più ancora* che per gli altri. L'esempio ne è stato dato da Karl Marx, con la sua tesi di laurea del 1841 a Jena sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*. A mio avviso, questa tesi di laurea, tra l'altro scritta senza tenere metodologicamente alcun conto del metodo della deduzione storica delle categorie, non possiede una grande rilevanza teorico-critica, mentre invece rappresenta una testimonianza inestimabile per ricostruire il processo di pensiero (*Denkweg*) di Marx stesso, e vedremo fra poco come.

Epicuro, quindi, come pretesto per parlare d'altro. Per Michel Onfray, l'ateologo nemico dei pretoni, è un pretesto per ricostruire una sorta di storia ideale eterna dell'ateismo, che va da Democrito a lui stesso (naturalmente, o come dicono in francese, *ca va sans dire*!). Per Walter Otto, nemico dei materialisti e dei riduzionisti, è un pretesto per evidenziare il ruolo essenziale degli dei in Epicuro (altro che *intermundia*!). Per Jean Fallot, per riproporre l'attualità della concezione del piacere misurato e del corretto modo di affrontare la morte che Epicuro continua a trasmetterci a più di duemila anni di distanza. Per Althusser, Epicuro è un pretesto per la costruzione di una "genealogia"(che a me sembra invece piuttosto una «grande narrazione» del soggetto) di cosiddetti «materialisti aleatori»(nell'ordine: Epicuro, Machiavelli, Spinoza e infine Marx), genealogia con cui dovremmo oggi espiare e pagare il fio (*diken didonai*) per avere prima creduto come imbecilli all'umanesimo antropologico, al materialismo dialettico ed allo storicismo assoluto. Insomma, *a ciascuno il suo Epicuro*!

Ma questo Epicuro "di tutti" è in realtà l'Epicuro "di nessuno". Per questa ragione, è consigliabile limitare i nostri Epicuro a due soli commentatori, scegliendoli fra i più illustri ed eminenti (in questo caso, lo Hegel delle *Lezioni sulla storia della filosofia* ed il Marx della tesi di laurea sopra citata). Soltanto dopo, in nome del detto per cui i nani devono salire sulle spalle dei giganti per poter vedere più lontano, avanzerò alcune mie personali interpretazioni di tipo storico-genetico ed ontologico-sociale.

L'atteggiamento di Hegel verso Epicuro è certo paradossale, ma anche rivelatore ed interessante. Di fronte alle lamentele per cui ci è arrivato di lui troppo poco e dobbiamo accontentarci di poco più delle tre lettere riportate da Diogene Laerzio, Hegel rileva che certamente i filologi pazzi e maniacali avrebbero pane per i loro denti se si scoprissero ancora dei suoi testi completi, ma che d'altro lato bisogna compiacersi del fatto che sia arrivato così poco, che è anzi fin troppo. Sarebbe stato meglio, infatti, che non fosse arrivato niente. La sola cosa che Hegel è disposto a riconoscere ad Epicuro è la sua nobile concezione etica del piacere come "limite", e ci stupiremmo del contrario, visto che Hegel parte *sempre* dal fatto che «i Greci hanno onorato il finito», e dunque Epicuro, ponendo l'etica come misura (*metron*) del piacere regolato, dominato e padroneggiato, ha ovviamente a suo modo onorato anche lui il finito. Per il resto, come dice un'espressione popolare, sarebbe stato meglio "perderlo che trovarlo". E tuttavia, un genio come Hegel non dice (quasi) mai sciocchezze, anche se a volte dice cose criptiche, spaesanti e paradossali. Conviene quindi riflettere sulle ragioni che lo hanno spinto a dire queste cose così poco "politicamente corrette". Le ragioni sono molte, ma in questa sede "ricostruttiva" e non monografico-analitica posso limitarmi a ricordarne solo tre. La terza è la più importante.

In primo luogo, Hegel ritiene che ogni filosofia sia necessariamente "idealismo", e che quindi il materialismo filosofico di fatto non esista e non possa esistere, perché se si elabora sistematicamente il concetto nelle sue determinazioni e non ci si ferma a metà strada, anche il punto di partenza più materiale dovrà necessariamente approdare all'idea. E tuttavia in Epicuro la stessa teoria atomistica non è ricavata in modo sensistico, ma è posta in forma puramente razionale ed ideale (*atomon idea*). Epicuro potrebbe tranquillamente essere definito in termini di "idealismo della materia", in quanto ovviamente la stessa "materia" (*hyle*), quando diventa l'unico principio di tutto, diventa un'idea, e cioè l'idea di materia, e tutte le strida ed i brontolamenti dei nemici dell'idealismo non possono farci proprio niente. Tuttavia io non giungerei comunque a questa decisione, perché non penso neppure che Epicuro sia stato un "materialista", in quanto condivido la tesi della studiosa greca Maria Antonopoulou (che riprenderò più avanti), secondo cui il vero e proprio "materialismo" *non nasce prima* (e quindi prima non c'era) *del settecento europeo*, in cui adempie alla funzione ideologica (attenzione, alla funzione ideologica, non filosofica) di offrire un quadro spaziale omogeneo ed "ideale" per il libero scorrimento della merce capitalistica in alto, in basso, a sinistra ed a destra in un *medium materiale* non più diviso nell'*Alto* divino e nel *Basso* umano, nel *Secolo* umano e nel *Millennio* divino, ed altri dualismi ontologici funzionali alla visione ideologica tardo feudale e signorile della società nobiliare degli *Ordines* sacralizzati della metafisica cristiana.

In secondo luogo Hegel ce l'ha con Epicuro perché lo vede come uno sciagurato precursore di lingua greca degli altrettanto sciagurati sensisti, empiristi e "materialisti" del settecento illuministico, per i quali nutre un pittoresco disprezzo. A differenza di Horkheimer e Adorno, Hegel non disprezza affatto l'illuminismo, che

considera anzi come la premessa necessaria di ogni idealismo moderno. Ritiene di vivere in un'«epoca di gestazione e di trapasso», e pensa che quest'epoca non avrebbe neppure potuto esistere senza questa premessa logico-storica. Per quello che vale, sono completamente d'accordo con lui, ed ho sempre trovato stucchevoli nella loro pittoresca mancanza di storicità tutte le affrettate "liquidazioni" dell'illuminismo. La sola cosa che non sopporto è la trasformazione diretta destoricizzata dell'eredità illuministica in identità ideologica di bandiera dei laici antimarxisti di oggi (Scalfari e gruppi di *La Repubblica* ed *L'Espresso, Micromega* ed altri tarantolati del darwinismo e della lotta neovolteriana contro i pretoni, ecc.). Per il resto, viva l'illuminismo ed ancora più viva la critica idealistico-dialettica ai limiti intellettualistici dell'illuminismo stesso. In proposito, però, la chiave di tutto sta nella comprensione anticipata (ed ecco perché la anticipo fin da adesso) che il limite dei Greci non ha nulla a che fare con il *limite* di Kant. Il *limite* dei Greci è un *limite ontologico,* basato sull'identità fra le categorie del pensiero e le categorie dell'*essere,* e quindi è un «limite» che indica direttamente la necessità di "limitare" le smisurate ed illimitate ricchezze, mentre il limite di Kant è un *limite gnoseologico,* che presuppone la separazione ontologica fra le categorie dell'essere e del pensiero, con il bel risultato di permettere di pensare soltanto la critica alla pretesa normativa della metafisica dell'aldilà sul mondo empirico dell'aldiqua, e *non* permette invece di criticare la violazione ontologico-sociale del dominio della smisuratezza capitalistica nell'aldiqua. Il criticismo di Kant, che presuppone una costituzione soltanto formalistica del soggetto e fa da sbarramento a qualunque sua costituzione storico-sostanzialistica (Hegel, Marx, ecc.), è una vera *macchina da guerra* teorica per non consentire la critica dialettica del capitalismo stesso inteso come totalità olistica e come unità "sferica" (riuso qui il termine di Parmenide già analizzato in precedenza). Mi scuso con il lettore per aver anticipato in forma sintetica tesi che verranno sviluppate più avanti in modo più analitico, ma la filosofia si occupa anche di «ciò che è, ed è eternamente», e non solo del tempo storico specifico di Epicuro e di Kant, che non sarebbe infatti comparabile se ci attenessimo strettamente al principio del «proprio tempo appreso nel pensiero». La filosofia non si occupa infatti solo della storia del "genere umano" (*Gattung*), ma anche della sua natura (Aristotele, ecc.). In ogni caso, per concludere su questo punto, lo stesso Innocenti rileva che su Epicuro viene "retrodatata" l'antipatia che Hegel nutre per i sensisti e gli empiristi settecenteschi, cui invece vanno tutte le virtuose simpatie anglosassoni dei "laici" (Augusto Viano, Nicola Abbagnano, e via via enumerando tutta la filosofia italiana, e specialmente torinese).

In terzo luogo, infine, Hegel non ce l'ha semplicemente con Epicuro perché è uno svevo settario e/o un prete travestito che non sopporta la "materia", ma perché diagnostica perfettamente la natura profonda delle filosofie ellenistiche in termini di "falsa libertà", oppure (uso qui un termine caro al mio maestro Lukács) di «interiorità all'ombra del potere», quando non di "Grand' Hotel dell'Abisso" (*Grand Hotel Abgrund*). Di questo giudizio di Hegel bisogna parlare, chiedendoci se sia vero o falso, non certo del chiacchiericcio pettegolo dell'opinare (*meinen*).

Sebbene infatti io mi consideri personalmente un modesto allievo di Hegel (e di Marx, naturalmente), non sempre sono ovviamente d'accordo con gli specifici giudizi che Hegel dà su moltissime civiltà (India, Cina, ecc.) e su molti filosofi. Nel caso di Epicuro non sono d'accordo, e non sono d'accordo su due punti, che toccano il primo giudizio teorico complessivo sulla natura della filosofia di Epicuro, ed il secondo sulla sua stessa collocazione storica.

A proposito della valutazione globale della filosofia di Epicuro, è chiaro che talvolta noi andiamo a cercare i nostri "Greci" come se entrassimo in un negozio ben fornito, ed ognuno alla fine si sceglie i "Greci" che vuole. Il borgomastro antisemita di Vienna disse un giorno: "Decido io chi è ebreo e chi no", e nello stesso modo oggi i filosofi scelgono loro chi ha veramente interpretato al massimo livello la sfuggente "grecità", da Parmenide a Socrate, da Platone ad Aristotele, da Epicuro agli stoici. Nei capitoli precedenti ho messo in guardia contro questo atteggiamento soggettivistico ed arbitrario da *shopping* in un supermercato, rilevando come la ricchissima storia della filosofia greca classica "giri" sempre intorno ad un solo concetto centrale, quello del *katechein* contro la *Dismisura* e del modo per frenare la dismisura stessa con il *metron*. E tuttavia, è impossibile impedire alla gente di scegliersi il suo *guru* preferito di riferimento (oggi "tira" molto forte il Dalai Lama, ma domani chissà!).

Secondo il filosofo greco (moderno) Charalambos Theodoris, Epicuro è stato il pensatore che ha saputo più e meglio di tutti gli altri non solo interpretare, ma anche "salvare"la grande eredità complessiva del pensiero classico, trasmettendone integralmente il *metron* dalla comunità politica ormai irreversibilmente distrutta alla comunità protetta di amici. Non si tratterebbe quindi di "individualismo", come spesso si ripete, ma di comunitarismo solidale. Ed infatti il primo pensiero del testamento di Epicuro è la segnalazione agli amici di occuparsi del figlio rimasto orfano dell'amico Metrodoro, ed inoltre lo stesso Epicuro respinge il comunismo con lo stesso argomento di Aristotele, secondo cui il comunismo ci toglierebbe il più grande piacere della vita, quello di beneficare gli amici. Il problema non sta certamente nel decidere se il "primato" che Theodoris assegna ad Epicuro sia corretto o meno, o se sia opportuno invece assegnare retroattivamente il Nobel ideale ad un altro, il che restringerebbe fatalmente la scelta ai soli Platone ed Aristotele, scatenando una demenziale gara fra "utopisti" e "moderati". Ognuno opina sovranamente come vuole. Il problema è di capire che nel caso di Epicuro la cosiddetta "rottura individualistica" rispetto al passato classico è *molto meno* grande di come spesso si pensa.

Hegel ha invece ragione nell'essenziale a constatare che le filosofie dette "ellenistiche" rappresentano una rottura qualitativa rispetto alle filosofie precedenti perché segnano l'abbandono del carattere direttamente politico delle precedenti. Sebbene questo giudizio debba essere sfumato (e lo vedremo nel prossimo capitolo a proposito dello stoicismo antico), resta il fatto che nell'essenziale è impossibile sottovalutare la rottura storica verificatasi nel trentennio 320-290 avanti Cristo nell'area culturale di lingua greca. Il *gangster* Alessandro il Macedone (uso qui il

moderato aggettivo con cui lo ha connotato lo storico greco Kyriakos Simopoulos) non conquistò soltanto l'ecumene persiana, favorendo dopo la sua morte precoce da smodato ubriacone (nessuno come il presunto "allievo" di Aristotele violò tanto costantemente la regola greca del *metron*, il che dimostra che anche il maestro migliore del mondo non può *nulla* contro una cattiva indole) la formazione dei regni ellenistici, il cui modello politico-ideologico starà poi alla base della *basileia* cristiana (e cioè l'asservimento di tutti ad un solo Re Salvatore, *Soter*), ma distrusse con l'immissione massiccia della monetazione quanto restava ancora di moderatamente "economico" (e non crematistico) nel mondo ellenofono. Se allora la crematistica domina incontrastata, e non si sono ancora sviluppate le condizioni per un ciclo storico nuovo (e si tratta di una situazione storica sinistramente analoga a quella di oggi, caratterizzata dalla crematistica globalizzata "smisurata" nella concentrazione delle ricchezze sia nella distruzione ecologica dell'ambiente), non possiamo rimproverare *a posteriori* ai nostri lontani antenati di aver sviluppato una strategia di difesa amicale-comunitaria contro questa situazione. Ovviamente, i cosiddetti "epicurei" di oggi si distinguono per ignorare i massacri sionisti in Palestina ed americani in Irak (circa un milione di morti solo nei tre anni 2003-2006), e per concentrarsi in simulazioni amicali in cui si beve bene, si mangia bene, si scelgono i migliori agriturismi e si decidono i viaggi più interessanti in cui accarezzare negretti cenciosi ma sorridenti. Non era questo il *tetrafarmakon* di Epicuro. Quella di Epicuro è stata a tutti gli effetti una *filosofia di resistenza*, ed anche la resistenza è una strategia politica. Ridurla ad "individualismo"o a semplice cura di sé attraverso il "piacere limitato" significa decontestualizzare e destoricizzare la sua collocazione in un momento storico in cui lo "smisurato" per eccellenza (Alessandro il Macedone non lo chiamerei "grande" neanche morto) dovette essere fermato dai suoi soldati perché se no si sarebbe gettato persino sull'India e sulla Cina. Per questa ragione, e per altre minori di questo tipo, mi sento di "sfumare" il duro giudizio di Hegel.

A proposito di Marx, l'importanza filosofica decisiva della sua tesi di laurea del 1841 a Jena sulle differenze fra l'atomismo di Democrito e quello di Epicuro è stata a lungo sottovalutata (come è del resto avvenuto per il suo *Quaderno Spinoza*). In realtà Marx ha cominciato a tematizzare la sua concezione della libertà dell'individuo (metaforizzata nella declinazione dell'atomo dalla sua rigida traiettoria verticale, *clinamen, parekklisis*) proprio con questa tesi. So di andare contro corrente (e peraltro me ne compiaccio!), ma mi spingerei a dire che questa tematizzazione della libertà individuale, compiuta attraverso la tortuosa deviazione del *clinamen* epicureo, è ancora più importante della sua posteriore rottura con Hegel e con Feuerbach, tanto enfatizzata dalle ricostruzioni tradizionali del processo di pensiero (*Denkweg*) di Marx nel decennio 1838-1848. È infatti nell'elaborazione filosofica ulteriore di questo *clinamen* (lo scrivo in modo lucreziano *clinamen*, ma sarebbe molto meglio usare il termine greco originale *parekklisis*) che Marx è in grado di auto-interpretarsi come un *atomon* nato borghese, che però non "ricade" verticalmente "borghese", ma cade liberamente come intellettuale rivoluzionario. Come

ha scritto in modo insuperabile in una sua monografia critica il filosofo ateniese Alexandros Chryssis, il giovane Marx è il «Marx della rivolta nel giardino di Epicuro».

Benjamin Farrington, l'antichista marxista inglese che ha scritto un'ottima monografia su Epicuro, ha ipotizzato che il giovane Marx avrebbe desunto da Epicuro l'idea stessa della possibilità dell'abolizione dello Stato, per cui l'insieme marxiano delle comunità autogestite ed autogovernate non più bisognose di uno Stato autoritario accentratore sarebbe derivato dall'idea delle comunità solidali di amici che entrano in relazioni amicali reciproche. Forse Farrington si spinge troppo in là, ma ritengo che la sua ipotesi meriti una discussione e debba pertanto essere presa sul serio.

Marx scrisse che il comunismo del futuro non avrebbe mai potuto essere "previsto" e tantomeno descritto, perché era "impossibile scrivere ricette per le osterie del futuro". E tuttavia, seguendo l'insegnamento di Diodoto a proposito di Eraclito, per cui anche quando si parla di "natura" si parla in realtà di rapporti sociali, non dobbiamo limitarci a constatare quello che soltanto gli stupidi si rifiutano di fare, e cioè che Marx ha dovuto pensare persino la *sua propria scelta rivoluzionaria personale* attraverso la mediazione della metafora della *parekklisis*. E quindi persino il suo "comunismo" presenta tracce del mondo di Epicuro.

Il comunismo di Marx, pur fondandosi su di una concezione storica e non solo naturalistica dei bisogni (ed in questo, ovviamente, il suo concetto di "bisogno ricco" si distingue sia da Epicuro sia da Rousseau), non intendeva certamente abbandonarsi ad una concezione smodata e smisurata di "desiderio" (il comunismo dei desideri smodati ed illimitati è semmai quello del visionario Toni Negri, il pensatore *meno* spinoziano e *meno* marxiano dell'intero orbe terracqueo). In questo Marx restava epicureo. Platone nella *Repubblica* aveva definito lo stato di natura anteriore alla nascita delle classi uno "stato di porci" (e così si intende l'autodefinizione del poeta latino Orazio come "porco del gregge di Epicuro"), ma Epicuro respinse totalmente questa connotazione. Per Epicuro, peraltro (e qui si avvicina invece a Platone), la giustizia naturale è impraticabile nello «Stato gonfio di lusso» (sic!). Bisognava quindi praticare una secessione necessaria ed un esodo inevitabile. Per questo fondò il *Giardino* (*kepos*), l'orto coltivato da una comunità che soddisfi i bisogni essenziali e rifiuti i beni superflui. Beni superflui, a loro volta, che «nascono da vana opinione» (mai definizione fu a mio avviso tanto azzeccata e felice). Egli fondò anche la «casa», come centro editoriale per la diffusione delle sue idee, che fu di fatto la prima casa editrice politica della storia occidentale. Già in vita, infatti, Epicuro creò migliaia di «amici» (*philoi*), nonostante i denigratori che lo dipingevano come un gaudente ed un donnaiolo, che per di più accoglieva tutti a filosofare nel suo giardino, compresi donne e schiavi.

A differenza dei misticheggianti *hippies* e degli individualisti gaudenti di oggi, Epicuro elaborò un pensiero originale, considerato critico ed eversivo nella società storica in cui visse. Sia pure "addomesticato", il suo pensiero restava politico, e *per questo* fu diffamato fino a quando fu (provvisoriamente) "oscurato" dal cristianesi-

mo. Per questo intendo criticare blandamente Hegel per non averlo capito a fondo, ed invece lodare il giovane Marx per averlo capito (sia pure attraverso una mediazione naturalistica alla Diodoto). E del resto, che cosa è il comunismo di Marx se non l'anticipazione ideale di un insieme libero ed indipendente di comunità di amici reciprocamente solidali?

XVIII.

La fuga in avanti cosmopolitica della comunità dei saggi e la compensazione utopica alla miseria del mondo reale degli Stoici

Ho sostenuto nei capitoli precedenti che esiste un primo ciclo unitario del pensiero filosofico greco che si apre con i grandi "saggi" Eraclito e Pitagora e si chiude con Aristotele. La tradizionale distinzione fra periodo presocratico e periodo postsocratico, con al centro ovviamente la figura di Socrate, non è soltanto legata all'"inerzia" della tradizione, inerzia dovuta al fatto che nei dialoghi platonici Socrate fa da autorevole "portavoce" delle opinioni di Platone. Essa è dovuta a mio avviso ad un indiretto e quasi sempre inconsapevole "effetto di occultamento" di tipo sia storiografico sia ideologico. E che cosa si vuole propriamente "occultare" con questa centralità di Socrate? In un'ottica ontologico-sociale come quella che sto adoperando per ricostruire la logica genetica nella deduzione sociale delle categorie, l'insistenza sulla (sostanzialmente innocua e pittoresca) presenza gratuita del pensionato Socrate nell'*agorà*, in cui sembra che la filosofia si divida in due parti, il "patrocinio gratuito" socratico ed il "patrocinio a pagamento" sofistico, vuole occultare il fatto che Socrate è incomprensibile al di fuori di una logica del *katechein* e del *metron*, in quanto lo stabilire che cosa sia qualcosa, in una società basata sulla *isegoria*, e *quindi* sul *dialogos* (dei tre termini in corsivo il più importante è *quindi*), non è possibile fissare un *metron*, e *quindi* attivare collegialmente un *katechein* comunitario in grado di frenare la dismisura, se prima non si è collegialmente stabilito che cosa sia qualcosa (*ti estin*). Per occultare questa funzione pubblica dirompente della pratica filosofica è del tutto normale che essa diventi l'ininterrotto ed innocuo domandare dopolavoristico di un vecchio perdigiorno circondato da giovani ancora più perdigiorno di lui (il primo almeno è un pensionato, di cui si presuppone un leggero rincoglionimento presenile, ma i giovani sono evidentemente distratti da una più utile attività imprenditoriale, per dirla con Berlusconi, Marchionne e Montezemolo).

Abbiamo visto nei capitoli precedenti che il concepire la funzione sociale della filosofia antica in termini di disinteressato chiacchiericcio per semicolti (*mid-brows*) significa non capirci proprio niente, così come sarebbe non capirci niente credere che Fidia sia stato un precursore di Brancusi, Aristofane di Molière e Sofocle di Shakespeare. Altra la funzione sociale, altro il contenuto simbolico. So perfettamente che queste sono "prediche inutili", come diceva argutamente Luigi Einaudi, ma la logica con cui il filosofo scrive è molto simile alla logica di chi consegna un messaggio in una bottiglia e lo getta nel mare. È improbabile che venga raccolto, a meno che lo getti in una corrente che passerà davanti ad una certa riva. Nel mio

caso, scommetto che prima o poi i pescatori si stancheranno di pescare pesci postmoderni. Il mercato del pesce cambia, e così i gusti della gente.

A proposito delle filosofie ellenistiche, quasi tutti i commentatori insistono sul fatto che lo stoicismo e l'epicureismo sono molto diversi, ma entrambi hanno in comune la proposta della liberazione filosofica dal turbamento (*ataraxia*). In quanto al cercare un piacere moderato, ed evitare di trovarlo (come dice surrealmente Epicuro) nelle donne, nei fanciulli e nei pesci (questa triade mi ha sempre affascinato, dal momento che mi è sempre piaciuto molto il pesce, in particolare alla griglia), si tratta certamente di un tratto comune sia all'epicureo Lucrezio sia allo stoico Seneca. E tuttavia l'impostazione che intendo proporre si discosta da questi luoghi comuni di carattere erotico-culinario con inclinazioni manifeste verso la pedofilia.

La scuola di Epicuro è certamente all'interno del nuovo ciclo filosofico "ellenistico", e tuttavia conserva forti elementi di continuità con la precedente. Non c'è soltanto la nota ripresa dell'atomismo di Democrito, con le modificazioni "libere" (*clinamen, parekklisis*) che poi piacquero tanto al giovane Marx. C'è soprattutto il decentramento del *metron* nella comunità di amici, in cui l'amicizia (*philia*) gioca un ruolo analogo a quello giocato in precedenza dalla concordia fra i cittadini (*omonoia*). Ed è allora solo con lo stoicismo che le cose cambiano veramente. È infatti assai più lo stoicismo, ben più che l'epicureismo, a segnare un netto discrimine storico e qualitativo.

Scrivendo quasi settecento anni dopo la nascita dello stoicismo antico ateniese del *Portico Dipinto* (*Stoa Poikile*) di Zenone di Cizio l'imperatore neoplatonico Giuliano l'Apostata dice che «bisogna rifarsi a quei filosofi che scelsero Dio a guida», e cita nell'ordine Pitagora, Platone, Aristotele e la scuola stoica di Crisippo e Zenone. Si tratta praticamente dell'intera tradizione filosofica greca, con l'ovvia eccezione di Democrito e di Epicuro. Giuliano intendeva sviluppare quella che oggi chiameremmo un'operazione politico-ideologica rivolta verso la nuova *basileia* cristiana (ai suoi tempi vecchia solo di cinquant'anni, e quindi ragionevolmente pensabile come reversibile), e l'aspetto filosofico di questa operazione politico-ideologica consisteva in un' interpretazione "teologica" della tradizione filosofica greca, in cui si mettevano in fila i quattro ritratti di Pitagora, Platone, Aristotele e Zenone. Ma chi era il "vero" Zenone, non quello idealizzato da Giuliano? Se cerchiamo di individuare il suo profilo storico reale, ci accorgiamo di quanto può cambiare un profilo filosofico nel corso dei secoli. Lo Zenone che Giuliano "arruola" fra i precursori del suo neoplatonismo era nella realtà un filosofo che non solo metteva sullo stesso piano uomini ed animali, ma che anzi deduceva il corretto comportamento umano dal comportamento "etologico" degli animali stessi. Difficile pensare ad una maggiore rottura con Platone ed Aristotele. È ovvio che i manuali di filosofia politicamente corretti ed insopportabilmente noiosi "censurino" questo fatto, ma nessuna storia della filosofia ricostruita in modo ontologico-sociale potrà farlo.

Zenone fu il primo filosofo greco che dovette imparare il greco come si impara una lingua straniera, in quanto era un fenicio di Cipro, la cui lingua semitica era simile all'arabo ed all'ebraico di oggi. Scrisse una *Politeia* in opposizione a quella di Platone, in cui sosteneva la totale inutilità dell'istruzione umanistica generale (*enkyklios paideia*), la libertà assoluta del sapiente, la cui *parrhesia* non avrebbe dovuto essere limitata da nessun "politicamente corretto" derivato dal conformismo sociale, la comunanza delle donne, l'abolizione della moneta, dei templi, dei ginnasi, il disprezzo per i cadaveri ed infine l'invito a nutrirsi di carne umana. Dopo aver meditato su Giocasta ed Edipo, concluse che non c'è niente di terribile nel possedere la propria madre, visto che alcuni animali lo fanno. L'anima è infatti interamente mescolata con il corpo e si dissolve quando i suoi componenti. Quindi, non c'è niente oltre al mondo sensibile e nulla tranne il corpo. Diogene Laerzio, che è sempre pettegolo, ma non è mai noioso, riporta che per Zenone «[...] si possono scopare indifferentemente fanciulli e fanciulle, che se ne sia innamorati o meno; non c'è differenza infatti fra amati e non amati, né fra femmine e maschi, ma tutto va bene per tutti» (la crudezza del verbo "scopare" è solo una traduzione letterale dal greco antico).

Tutto questo non si trova nei manuali di filosofia. In questo modo, allora, non si riesce a capire che il concetto fondamentale degli inizi del nuovo ciclo filosofico ellenistico non è più la ricerca del *metron* sociale e la condanna (*diken didonai*) dell'ingiustizia (*adikia*) derivata dall'appropriazione privata smisurata ed indeterminata (*apeiron*), il che porta necessariamente a pensare l'*isonomia* come fuoco semprevivo e la permanenza della buona legislazione nell'eternità come "essere" (*to on*), ma al contrario è la violazione provocatoria ed individualistica delle norme della vita sociale e comunitaria, in una parola la continua violazione sistematica del comune senso del pudore (*anaideia*).

Il concetto di *anaideia* non si trova in nessun manuale di storia della filosofia, ed è un peccato, perché per almeno mezzo secolo resta centrale nella ricostruzione ontologico-sociale del pensiero antico. *Anaideia* significa che si rifiuta l'*aidos*, il senso di vergogna sociale che l'individuo prova quando viola le regole della comunità. Il fatto è, appunto, che non c'era più una comunità degna di questo nome, e quando non c'è più (come oggi), allora «l'individuo avvizzisce in un arco di posizioni che vanno dallo specialismo alla stravaganza». L'*anaideia* è soltanto la stravaganza portata agli estremi, ed è il solo modo di ostentare una protesta provocatoria in una situazione in cui la "società" appare priva di fondamenti comunitari, e allora tanto vale manifestare il proprio dissenso. Anche oggi i *managers* con il telefonino ed i *punkabbestia* dei centri sociali sono assolutamente intercambiabili sul piano del "fondamento filosofico" (tutte le bande dei professori universitari concordano sul fatto che oggi la società non ha più fondamenti metafisici, ma si fonda unicamente su regole formali), e la loro differenza è puramente crematistica, in quanto i primi sono pieni di soldi, mentre i secondi ostentano le loro gloriose pezze sul sedere.

La posteriore saggezza stoica è quindi un'elaborazione tarda del primitivo concetto di *anaideia*. Anche Diogene il Cinico (sì, proprio lui, quello che cercava l'uo-

mo con una lanterna e viveva in una botte) scrisse una *Politeia*, in cui diceva che il denaro doveva essere abolito e sostituito con astragali (dadi per il gioco dei bambini), considerava legittima l'antropofagia anche nei confronti del proprio padre e l'incesto con la propria madre, sosteneva la parità assoluta fra uomo e donna anche nel vestiario ed invitava ovviamente ai rapporti indiscriminati tra i due sessi, con conseguente abolizione del matrimonio (e quindi della proprietà privata trasmissibile per testamento).

Eforo esalta nei barbari Sciti l'innato senso di giustizia, ed afferma che non c'è bisogno di ricorrere alla *Repubblica* di Platone per giustificare la tesi del comunismo, che il filosofo aveva riservato ai governanti. Secondo Eforo il «mettere tutto in comune», dai beni alle donne, non è frutto del *logos*, ma deriva direttamente dalla natura (*physis*). Ed è stato il socratico Antistene, contemporaneo di Platone e suo avversario, il primo a sostenere che la virtù del saggio (*areté*) non si commisura più con le istituzioni politiche, ma ricerca in se stessa il proprio fondamento (*autarchia*). Il termine di riferimento diventa così la *physis*, e non più il *nomos*.

Da un punto di vista ontologico-sociale di deduzione storica delle categorie del pensiero, l'affermazione di questo punto di vista (anticipato dalla polemica di Antistene contro Platone) è inseparabile dal processo storico di formazione di una comunità cosmopolitica in cui finalmente Greci e barbari si mescolano, e non c'è più nessun bisogno di calcolare pitagoricamente delicati equilibri (*isorropiai*) fra ricchi e meno ricchi del tipo della *Costituzione* di Clistene e della stessa *Politeia* di Platone.

Ormai è solo il denaro (*chrema*) l'equivalente generale (*isodynamia*). In questa situazione, sparito il fondamento sociale (*koinonia*), resta solo la virtù individuale (*areté*). Questo cosmopolitismo è da un lato un derivato inevitabile, ma è anche dall'altro una vera e propria "fuga in avanti". Di lì il severo giudizio di Hegel sullo stoicismo. La *parrhesia* di Diogene il Cinico sarà largamente simile alla posteriore *parrhesia* di Luciano di Samosata: prendere in giro la gente e "stroncare" tutte le posizioni filosofiche possibili, e poi chiamare questa distruzione dissolutoria "filosofia" è un gioco da ragazzi, quando si è colti e spiritosi, ma questo "pensiero debole"(Luciano di Samosata, Gianni Vattimo di Torino, ecc.) rivela solo in controluce la forza schiacciante della crematistica dominante nell'ambiente sociale in cui si vive (crematistica schiavistica per Luciano di Samosata, crematistica capitalistica per i pensatori "deboli" del postmoderno all'ombra del capitale finanziario).

E tuttavia il pensiero stoico antico, che dovette essere poi normalizzato per diventare funzionale ai nuovi dominatori romani, passando dalla precedente *anaideia* alla virtuosa e totalmente innocua *humanitas*, mostra anche però il suo carattere dialettico. Il concetto di natura implica infatti il concetto di diritto naturale (*physikon dikaion*), ed il concetto di diritto naturale reintroduce necessariamente il concetto di giustizia (*dike*). È logico allora che lo stoicismo dia luogo a due fenomeni storici interconnessi, il fenomeno della creazione di utopie geografico-politiche di tipo apertamente "comunista", ed il fenomeno dell'impegno politico diretto di filosofi stoici a fianco di movimenti rivoluzionari dell'epoca. Entrambi i fenomeni, ovvia-

mente, sono "silenziati" dalle filastrocche di opinioni che abusano il nome di storie della filosofia, ma non per questo devono essere dimenticati o marginalizzati.

Per quanto riguarda la creazione di utopie geografico-politiche di tipo comunista, si tratta ovviamente di un comunismo che non viene ricavato (come sarà poi il caso per Marx) da una teoria dello sviluppo storico, ma viene ricavato da una teoria radicalizzata della natura umana e del diritto naturale. Le due principali utopie comuniste sono quella di Evemero nella *Sacra Iscrizione* (*Ierà Anagraphé*) e del viaggio di Giambulo nell'isola degli adoratori del Sole, entrambe riportate in dettaglio da Lucio Bertelli, che non ha solo scritto una storia completa ed analitica dell'utopia greca, ma ha anche disegnato (e qui lo ringrazio) una *storia alternativa della filosofia greca*. È per questo, ovviamente, che non lo conosce nessuno. Il conformismo bovino colpisce selvaggiamente con il silenziamento rituale qualsiasi innovatore. Ma in queste cose (forse) il tempo sarà galantuomo.

Per quanto riguarda l'impegno politico diretto dei filosofi, Bertelli riporta i due casi del filosofo stoico Sfero di Sparta, che appoggiò il tentativo rivoluzionario di Cleomene di riportare in vigore l'antica costituzione egualitaria di Licurgo, questa volta però senza più l'odiosa divisione in tre caste (spartiati, perieci ed iloti), ma interamente comunistizzata, e fu poi ovviamente massacrato, e del filosofo Blossio di Cuma, che prima appoggiò a Roma la politica del tribuno Tiberio Gracco, e poi fuggì a Pergamo in Asia Minore per combattere nella rivolta di Aristonico, una rivolta egualitaria contro l'imperialismo romano basata sul programma di liberazione integrale degli schiavi.

Al di fuori di pochissimi specialisti nessuno conosce i nomi e le azioni di Sfero di Sparta e di Blossio di Cuma, mentre tutti pensano che la filosofia sia nata dalle simpatiche chiacchiere del pensionato ateniese Socrate con altri giovani perdigiorno. In proposito Nietzsche è semplicemente esilarante con la sua dilettantesca teoria dei Greci dionisiaci che potevano permettersi di essere tali perché gli schiavi malriusciti lavoravano per loro, teoria come è noto ripresa congiuntamente da Stalin (il modo di produzione schiavistico come secondo "stadio" nella marcia trionfale verso il comunismo, il suo, naturalmente) e da Hannah Arendt (la *vita activa* riservata nell'antichità ai pochi che non lavoravano). E tuttavia, perché nessuno conosce Sfero di Sparta e Blossio di Cuma e tutti conoscono Socrate?

Soltanto una ricostruzione ontologico-sociale della storia della filosofia antica può spiegare questo semplicissimo enigma.

E per finire su questo punto riassumo come di consueto i punti essenziali.

1) L'epicureismo è certamente a tutti gli effetti una filosofia ellenistica, che tuttavia è anche a metà fra i due mondi. Da un lato, attua una secessione dalla comunità politica per "ricentrarsi" sulla comunità solidale ed egualitaria "protetta" di amici, indipendentemente uomini, donne, liberi e schiavi. Dall'altro, conserva il principio greco del *metron*, continua nella sua etica ad «onorare il finito» (Hegel), riassume al massimo livello il punto di vista greco sul mondo

(Theodoridis), ed addirittura anticipa idealmente la marxiana abolizione dello Stato (Farrington).

2) Lo stoicismo antico, che settecento anni dopo Giuliano l'Apostata "arruola" nella tradizione delle filosofie religiose, nasce invece all'insegna della violazione sistematica del comune senso del pudore derivante dalle regole della vita associata (*anaideia*). E tuttavia, il senso di vergogna (*aidos*), che stava a fondamento dell'etica originaria dei Greci, e che ne determinava direttamente il comportamento comunitario (che poi Kant, il meno greco dei filosofi che sia mai esistito, avrebbe definito «eteronomo»), era già stato distrutto dallo scatenamento crematistico dell'economia schiavistica, di cui l'*anaideia* è solo una reazione diretta. I paragoni con l'oggi *saltano* agli occhi, e farli non significa affatto violare la storicità di quei tempi.

Prima di diventare una pratica di vita addomesticata per saggi benestanti (Seneca), schiavi (Epitteto) ed imperatori romani filosofi (Marco Aurelio), lo stoicismo animò movimenti politici rivoluzionari ed egualitari (Sfero di Sparta, Blossio di Cuma), e sviluppò utopie egualitarie di tipo direttamente "comunista" (la *Sacra Iscrizione* di Evemero ed il viaggio di Giambulo nell'isola degli adoratori del Sole). Il silenziamento su questi aspetti essenziali non può essere spiegato che con motivi di manipolazione ideologica e di "riscrittura" normalizzata della storia della filosofia occidentale.

XIX.

La miseria del mondo romano e la formazione sociale dei presupposti del cristianesimo. Il rovesciamento dialettico dell'Imperium in Basileia e l'inversione ontologico-sociale della Terra *in* Cielo

La filosofia stoica, nata sulla base della violazione sistematica del comune senso del pudore (*anaideia*), e poi gradualmente "normalizzata" in innocuo sapere del saggio capace di vincere il turbamento (*ataraxia*), diventò la *koiné* filosofica più diffusa nel mondo ellenistico-romano. E questo non è un caso, perché si passò da una prima fase "politica", provocatoriamente antischiavistica ed antiproprietaria, ad una seconda fase "apolitica" di semplice cura dell'anima individuale. Il percorso normalizzatore dall'*anaideia* all'*ataraxia* è ovviamente mistificato e nascosto dalla manualistica filosofica ordinaria, che lo rovescia integralmente. Tace e censura il momento fondante dell'*anaideia*, e sostiene al contrario che la teoria della *ataraxia* è la sola "filosofia politica" delo mondo romano. Se si legge Seneca e Marco Aurelio, tuttavia, si vede che in realtà quello che viene impropriamente chiamato "stoicismo", ed invece non lo è per niente, non è altro che la vecchia buona "cura di sé" platonica (ricordo la corretta interpretazione di Alessandro Biral cui ho accennato nel precedente capitolo su Platone), del tutto desocializzata. E vedremo più avanti che proprio la desocializzazione della saggezza sta al centro di quella che Hegel ha chiamato la "miseria del mondo romano". L'unica definizione filosofica possibile della "miseria sociale", a fianco ovviamente della povertà materiale della gente (povertà materiale su cui tornerò diffusamente nel prossimo capitolo), è proprio la desocializzazione della saggezza, per la saggezza stessa, non avendo più alcun mandato sociale, non può che avvizzire nell'ampio spettro di posizioni che vanno dallo specialismo alla stravaganza, e cioè dalla filologia universitaria ai *punkabbestia*.

Il pensiero stoico ha però "messo in circolo" due elementi filosofici nuovi, e cioè l'universalismo del genere umano (*katholikòs*) e l'idea di necessità provvidenziale (*pronoia*). Il primo concetto è ovviamente un derivato categoriale del cosmopolitismo prodotto dalle conquiste di Alessandro il Macedone in Oriente, mentre il secondo ha una derivazione "mista", in parte greca ed in parte orientale. Zenone riteneva che l'universo periodicamente terminasse nella conflagrazione e che gradualmente si ricostituisse nello stesso modo. Come il vuoto che lo avvolge, il tempo è un interstizio cavo fra gli eventi (Leibniz dirà poi qualcosa di simile). I fatti della storia universale ritornano eternamente. Si ripresenterà in futuro un nuovo Socrate per subire un nuovo processo, e ci saranno nuovi Anito e nuovi Meleto

per accusarlo. Chi sostiene quindi che il concetto di storia universale è nato con il cristianesimo e con la fusione messianica giudaico-cristiana (Karl Löwith ed altri) a mio avviso sbaglia. Il concetto di storia universale è nato *prima in forma ciclico-ripetitiva* con lo stoicismo di Zenone, ed è nato sulla base di una provvidenza puramente naturalistica e non divino-religiosa (*pronoia*), il cristianesimo l'ha incorporata in una visione messianica e salvifica della storia, e *poi* la filosofia classica tedesca della storia (Fichte, Hegel e Marx) l'ha rielaborata in *forma dialettica*. Ma questo punto verrà ovviamente sviluppato più avanti. Al tempo di Zenone, data l'impossibilità di pensare la storia universale con un solo concetto unitario trascendentale riflessivo (non possiamo infatti imputare a Zenone di non essere vissuto nel settecento illuministico europeo), era inevitabile che la si pensasse nella forma ciclica della ripetizione. Il pensiero ciclico, infatti, riflette in forma astratta il ciclo delle stagioni che determina l'agricoltura, la pastorizia, l'allevamento e l'uscita in mare dei pescatori, mentre il pensiero lineare-progressivo riflette la fine dei cicli stagionali e l'avvento dell'accumulazione "lineare" del capitale. Ma su questa ovvietà, naturalmente, ritornerò più avanti in un prossimo capitolo.

Lo stoicismo, quindi, passata la fase provocatoria dell'*anaideia*, consegna al mondo classico posteriore i due concetti di universalismo cosmopolitico e di provvidenza necessaria (*pronoia*). Entrambi staranno alla base del cristianesimo. È giunto allora il momento di parlare delle origini del cristianesimo, di Gesù di Nazareth e di Paolo di Tarso, che ne sono stati *entrambi* i fondatori a "pari grado", il primo nella sua dimensione messianica, ed il secondo nella sua complementare dimensione di assoggettamento universalistico ad un unico salvatore, codice filosofico già presente da almeno duecento anni nei trattati in lingua greca "sulla monarchia" (*perì basileias*). Mentre infatti il primo ciclo della filosofia greca produce innumerevoli testi sulla natura (*perì physeos*), natura con cui veniva metaforizzata la società (Diodoto, ecc.), ora il secondo ciclo della filosofia greca vede la pubblicazione di innumerevoli testi sulla monarchia (*perì basileias*), con cui veniva metaforizzato l'incredibile bisogno di protezione ed assistenza dei poveri abbandonati allo scatenamento selvaggio della crematistica. E chi non coglie questo punto resta fuori dalla storia della filosofia come un amante della musica che restasse fuori dalla sala dei concerti e non potesse sentire che echi musicali vaghi e lontani.

Affrontiamo quindi il noto e cruciale problema dell'interpretazione filosofica delle origini storiche del cristianesimo. Si tratta del *secondo* grande problema teorico del pensiero occidentale, dopo il *primo* grande problema che abbiamo affrontato nei capitoli precedenti, quello delle origini e della natura della filosofia greca classica e poi ellenistica. Anche in questo caso, quindi, mi comporterò come mi sono comportato in precedenza per il primo caso, ispirandomi alla genesi storica della deduzione delle categorie del pensiero ed al metodo ontologico-sociale. In estrema sintesi, sebbene mi ritenga più competente per il primo problema che per il secondo (sono infatti un filosofo che legge correntemente il greco antico ed il latino, non sono per nulla un esegeta biblico e non conosco assolutamente né l'ebraico né l'aramaico), considero l'analisi ontologico-sociale delle origini del cristianesimo

più facile di quanto lo sia l'analisi complessiva del mondo greco. I Greci antichi sono già volati via, infatti, e non sono più fra noi, mentre i cristiani, sia pure "irriconoscibili" rispetto ai loro lontani progenitori (e vedremo il perché in questo e nei prossimi capitoli), sono ancora fra noi, e per quanto mi riguarda mi auguro che restino con noi a lungo.

Una parentesi. D'accordo con lo studioso di scienze sociali svedese Myrdal, io ritengo che il massimo di "oggettività" possibile nelle scienze sociali ed in filosofia, in cui non esiste la matematizzazione, l'esperimento e la verifica dei protocolli sperimentali, sia l'esplicitazione pubblica chiara e veridica delle proprie premesse di valore. Ciò vale soprattutto quando si parla di politica (*destra* e *sinistra*, ecc.) e di filosofia (*credenti* e *non credenti*, ecc.). E farò anch'io così, interrompendo brevemente la mia esposizione. Il lettore, infatti, ha il diritto di sapere bene come la pensa colui che sta leggendo.

Personalmente, sono stato battezzato a pochi giorni di vita nel culto cattolico romano. Ho perso la cosiddetta "fede" nelle discussioni adolescenziali e da allora potrei essere classificato fra coloro che si dicono e vengono detti "atei". Termine che non mi piace, peraltro, e in cui non mi riconosco, perché non mi piace per nulla che ci si definisca in negativo con l'alfa privativo (*a-teo*). Da filosofo, preferisco le definizioni in positivo, e non quelle in negativo. Pur non essendo in alcun modo un "credente", e pur ritenendo (a differenza di Benedetto Croce) che se lo vogliamo e lo riteniamo necessario "possiamo anche non dirci cristiani" (su questo punto Alain de Benoist ha ragione e Croce ha torto), sono tuttavia un sostenitore della necessità sociale della religione. La religione, a mio avviso, è sempre e comunque un *katechon* contro lo scatenamento della bestialità nichilistica della crematistica nei rapporti sociali (si tratta di un punto che mi differenzia fortemente dal mio maestro di ontologia sociale Lukács). Gli atei mangiapreti a mio avviso non lo capiscono, ed è per questo che considero il loro un pensiero dell'intelletto astratto (*Verstand*) e non della ragione concreta (*Vernunft*). Dal punto di vista dell'intelletto astratto (*Verstand*) mi sembra del tutto logico sostenere non solo che Dio non è logicamente "dimostrabile" (vedi la *Critica della Ragion Pura* di Kant) e che non è logico rappresentarselo come un soggetto progettante antropomorfizzato (vedi l'*Etica* di Spinoza), ma che siano anche del tutto plausibili le teorie dell'evoluzione darwiniana e delle capacità auto poietiche ed auto-organizzative della materia e dell'energia, da cui deriva la necessaria conclusione per cui "Dio non esiste". Dal punto di vista della ragione concreta (*Vernunft*), sono un sostenitore della necessità sociale della religione, che nonostante tutti i suoi difetti e la possibile corruzione venale e pedofiliaca di molti suoi esponenti (comunque minore di quanto sostengono i suoi avversari laici) considero in termini di *katechon*, e cioè di freno verso una bestializzazione crematistica integrale dei rapporti umani. Sbagliano quindi coloro che contrappongono il bel mondo dei Greci, riletti come atei e materialisti (vedi Nietzsche, Onfray e compagnia cantante) al mondo posteriore superstizioso dei cristiani. Se infatti costoro conoscessero meglio i Greci, che invece *non* conoscono e su cui coltivano pittoreschi ed infondati luoghi comuni da scuola media, sa-

prebbero che i Greci veri si fondavano sul *katechon*, ed anche se preferivano quello razional-politico non disdegnavano certamente anche quello religioso. Detto questo, e messe bene le carte in tavola, passiamo a ragionare di filosofia.

In estrema sintesi, il cristianesimo si basa sul contributo " a pari grado " dei suoi fondatori, rispettivamente Gesù di Nazareth e Paolo di Tarso. Il primo ha sviluppato un messaggio di tipo messianico (e secondariamente apocalittico), derivato direttamente dalla tradizione profetica ebraica, e dal profeta Isaia in particolare. Il secondo, invece, ha sviluppato un messaggio derivato da una tradizione completamente diversa, quella della *basileia* ellenistica, ed in cui la liberazione umana viene pensata come il frutto dell'asservimento volontario di tutti i membri (*mere)* della società a questo unico *Liberatore-Benefattore*, siano essi schiavi (*douloi*), liberti (*apeleutheroi*) e liberi (*eleutheroi*). Ma vediamo prima Gesù di Nazareth, e dopo Paolo di Tarso.

Per la ricostruzione del messaggio originale del Gesù storico vale lo stesso principio metodologico che vale per la ricostruzione dei contenuti ontologico-sociali della filosofia antica. Bisogna infatti partire con il piede giusto e non con il piede sbagliato. Per la filosofia antica il piede sbagliato è l'elencazione dossografica delle "opinioni" dei filosofi antichi, in cui la de storicizzazione e la desocializzazione possono essere compiute in nome della *teoria delle quattro cause* o di una generica ed astorica "meraviglia", oppure in qualsiasi altro modo, mentre il piede giusto è la collocazione storica e sociale delle categorie del pensiero all'interno delle categorie dell'essere sociale, caratterizzato storicamente dalla dismisura delle ricchezze e dall'esigenza di un *katechein*. Per il Gesù storico il piede sbagliato consiste nel chiedersi arbitrariamente *chi era veramente* Gesù, mentre il piede giusto consiste nel chiedersi prima *perché e sulla base di quali accuse* (in modo molto simile a quanto si fa con Socrate) è stato crocefisso, e poi *chi è stato* a crocefiggerlo, se il governatore militare romano Ponzio Pilato o il sinedrio ebraico di Caifa, oppure tutti e due. Se non si impostano così le cose si girerà sempre su se stessi, ed ognuno, da Ernest Renan a Joseph Ratzinger, si sceglierà *arbitrariamente* il suo Gesù *à la carte*, secondo il doppio parametro del suo gusto personale e del politicamente corretto vigente nell'epoca. Avremo così un Gesù guerriero ed un Gesù pacifista, un Gesù maschilista ed un Gesù femminista, un Gesù che offre l'altra guancia ed un Gesù che invece frusta i mercanti nel tempio, un Gesù che sostiene che è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago piuttosto che un ricco vada in paradiso, ed infine un Gesù che sostiene che ognuno deve fare il suo dovere a seconda dei talenti (e cioè dei soldi) che possiede. Come si vede, questo *Gesù arbitrario*, riempibile a piacere, è l'*equivalente religioso* della filosofia intesa come dotta e filologica filastrocca di opinioni. Il Gesù arbitrario e la filosofia delle opinioni confluiscono necessariamente entrambi nel libero chiacchiericcio che ha oggi sostituito la serietà del ricostruire e del pensare.

In base a quali accuse e perché è stato crocefisso il Gesù storico? Partendo dal fatto che il proclamarsi messia *non* era un reato per gli occupanti romani, che non conoscevano il cosiddetto "reato di opinione", ma lo era invece per le autorità ebraiche,

che lo punivano con la lapidazione, dovremmo concluderne che è stato il sinedrio ebraico a condannare Gesù, consegnandolo peraltro al "braccio secolare" del potere militare romano perché eseguisse la sentenza. Ma resta il fatto che quando i romani crocefiggevano qualcuno mettevano sulla croce un cartiglio che indicava il reato commesso. Il cartiglio posto sulla croce di gesù era composto da quattro lettere (INRI), di cui le prime due indicavano il nome (Gesù Nazareno) e le ultime due il reato (Re dei giudei). Bisogna quindi sapere *esattamente* che cosa voleva dire "Re dei giudei". Inoltre, bisogna cercare di capire se la condanna fu legittima (non dico giusta, perché fu ingiusta in ogni caso, ma soltanto legittima), oppure fu fondata su un equivoco ed una menzogna, manipolata dal sinedrio mafioso ebraico. La mia opinione è la seconda, ma dovrò brevemente motivarla.

Il termine "Re dei giudei", in una situazione storica in cui non c'era più nessun re dei giudei ma soltanto un sinedrio collaborazionista con l'occupante romano, era il nome che i romani davano ai capi politico-militari dei cosiddetti "zeloti" (dal greco *zelotes*, fanatici, in latino *sicari*), i membri del partito insurrezionale dei partigiani antiromani. Da sempre, il potere chiama "terroristi" coloro che si oppongono ad una occupazione militare straniera, ciò che avviene anche oggi, ed ecco perché la filosofia si occupa non solo del «proprio tempo appreso nel pensiero», ma anche e soprattutto di «ciò che è, ed è eternamente». Gesù fu dunque crocefisso come "terrorista" zelota, e chi fa smorfie in proposito fa come le tre scimmiette che non vedono, non sentono e non parlano. Se infatti Gesù fosse stato uno zelota (come sostengono innumerevoli studi storici, di cui personalmente me ne sono letto almeno una decina), la condanna sarebbe stata ingiusta, ma almeno la si potrebbe definire "legittima". Ad esempio Barabba, l'*enfant du pays* salvato dalla plebaglia gerosolimitana, era uno zelota confesso, che aveva pugnalato un soldato romano (a quei tempi, il maggior equilibrio di forze fra insorti ed occupanti non aveva ancora costretto i partigiani a farsi saltare in aria come i moderni *kamikaze*). Resta il fatto, incontrovertibile storicamente, che Gesù non poteva essere condannato a morte dall'occupante romano per generici "reati di opinione" (vogliamoci bene, vi porto la pace, offrire l'altra guancia, i ricchi andranno all'inferno, c'è un solo Dio in cielo ed io sono suo figlio, ecc.), ma soltanto per insurrezione armata ed uccisione di soldati occupanti (gli zeloti, appunto, i cui capi si facevano chiamare, ed erano chiamati "re dei giudei").

E tuttavia, personalmente non aderisco a questa pur razionale interpretazione, sempre che, ovviamente, si considerino i *Vangeli* come documenti storici, e non come miti arbitrari costruiti artificialmente più tardi (Ambrogio Donini), che si sono addirittura inventati un Gesù storicamente mai esistito (la storiografia sovietico-staliniana su Gesù). Alla luce dei testi evangelici, Gesù non sembra essere stato uno zelota, anche se per crocefiggerlo hanno dovuto inventarsi il suo esserlo stato. Pare che Gesù si auto-interpretasse come un «servo sofferente» (cfr. *Isaia*, 53; *Saggezza di Salomone*, 2, 13-20), e non come "re vittorioso" (il che lo avrebbe fatto diventare zelota). Sta di fatto, ed è stato testimoniato chiaramente (cfr. *Luca*, 4, 14-30) che Gesù rischiò il linciaggio e la lapidazione quando in una sinagoga annunciò

che con la sua venuta era possibile annunciare un nuovo *Anno di Misericordia del Signore*.

Ma cos'era l'*Anno di Misericordia del Signore*? Si trattava di un provvedimento politico-religioso di remissione dei debiti, di liberazione degli schiavi per debiti (qui il parallelismo con Solone è addirittura provocatorio), ed in generale di una redistribuzione comunistico-comunitaria delle ricchezze private. Conformemente alle attese messianiche dell'epoca, questo provvedimento "comunista" era inestricabilmente mescolato alla guarigione dei malati e dei ciechi ed alla stessa resurrezione dei morti (Lazzaro, ecc.), senza contare che sulla base dell'unione fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale il terremoto sociale di una redistribuzione delle ricchezze era simbolicamente unito ad un terremoto naturale.

E tuttavia, per attuare questo *Anno di Misericordia del Signore*, non bastava un annuncio in una sinagoga di provincia, ma bisognava andare a "purificare" il Tempio di Gerusalemme. Data la pittoresca ignoranza storica oggi dominante, molti non sanno che il "tempio" non era una sorta di chiesa in cui si pregava e basta, ma una sorta di ministero dell'economia che raccoglieva le tasse e redistribuiva i beni. "Purificare il Tempio", quindi, non significava derattizzarlo e farci passare l'aspirapolvere, ma significava *cacciare* le bande di sacerdoti e scribi corrotti che ne avevano a lungo assicurato una gestione mafiosa e privatistica. Quando il "galileo" Gesù arrivò a Gerusalemme, la banda mafiosa del sinedrio fu presa dal terrore. Altro che *Mani Pulite*! Qui si trattava di una vera rivoluzione sociale (ripeto: *Anno di Misericordia del Signore*), che li avrebbe spazzati via. Fu relativamente facile per loro corrompere il più corrompibile degli apostoli, (nonostante il nome da "zelota", non credo alla storiella per cui Giuda sarebbe stato uno zelota deluso, che si è vendicato del suo capo pacifista!), e fare intervenire gli occupanti romani contro il "terrorista rivoluzionario". I romani non aspettavano altro! E così la storia si ripete. Aprite i giornali, e di Gesù ne troverete uno al giorno nelle aree geografiche occupate dalle armate imperiali (fra cui ovviamente anche la nostra)!

E così Gesù fu crocefisso come zelota, cosa che probabilmente non era, e fu crocefisso *congiuntamente* dagli occupanti romani e dal sinedrio mafioso ebraico. Che poi sia "risorto da morte" o meno, ognuno creda ciò che vuole, ma qui non siamo più nel campo della filosofia, ma della cosiddetta "fede". Dal momento che chi scrive non "crede" *purtroppo* alla resurrezione dei morti, neppure se l'unico morto resuscitato è il figlio di Dio (su questo, mi spiace, considero più "razionale" l'Islam, generalmente etichettato come "irrazionalistico"), ritengo razionale l'ipotesi medico-positivistica, per cui Gesù è stato staccato dalla croce ancora vivo, ed è poi morto due mesi dopo per le conseguenze delle ferite riportate. Ma, come dico, tutto questo per la filosofia non ha la minima importanza. Importante invece è *accertare* per quale reato Gesù è stato crocefisso (terrorista rivoluzionario zelota) e *chi* lo ha fatto crocefiggere (l'alleanza fra il Sinedrio mafioso ebraico ed il potere militare romano che "non voleva grane").

Ed ancora più importante è accertare il carattere messianico-sociale del suo progetto di purificazione politico-religiosa del Tempio (l'*Anno di Misericordia del*

Signore) da ottenere con la cacciata delle bande corrotte di scribi e sacerdoti (ove gli "scribi" erano quelli che raccoglievano le tasse).

Crocefisso Gesù, e distrutto nel sangue il suo progetto sociale di tipo comunitario-comunista (mi spiace, ma non si tratta di estremismo riduzionistico, bensì di semplice deduzione sociale delle categorie), il cristianesimo cessa di essere un progetto messianico ebraico, e deve diventare per sopravvivere un progetto universalistico (*katholikòs*) garantito in qualche modo dalla "divina provvidenza" (*theikè pronoia*). È giunto allora il momento di Paolo di Tarso, cofondatore a pari grado del cristianesimo storico.

Se Gesù era mosso da una interpretazione messianico-politica dell'*Anno di Misericordia del Signore*, da ottenere attraverso una «purificazione del tempio» favorita dal sacrificio volontario di un «servo sofferente», Paolo è un cittadino romano di origine ebraica (per la precisione un "fariseo", l'equivalente della sinistra parolaia ed ipocrita dell'epoca, che a parole era per il messianesimo e di fatto lo boicottava in mille modi quando si presentava), influenzato dall'ideologia ellenistica del Salvatore (*Sotér*) e del Benefattore (*Everghetes*). Non bisogna quindi stupirsi se Paolo non potesse che interpretare così il messaggio messianico di Gesù: al posto dell'annuncio dell'*Anno di Misericordia del Signore* propiziato dalla purificazione del tempio, la proposta di asservimento di tutte le parti (le aristoteliche *mere*) della società ad un unico Salvatore.

Quanto dico è *documentato* (anche l'aborrita citatologia a volte serve a qualcosa) nella *Lettera ai Corinzi* (cfr. 7, 20-24). A Corinto sembra che l'intera popolazione fosse divisa *grosso modo* in tre parti equivalenti, gli schiavi (*douloi*), i liberti (*apeleutheroi*), ed infine i liberi (*eleutheroi*). E vediamo cosa scrive Paolo: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Eri uno *schiavo* quando sei stato chiamato? Non farti inquietare da questo. Anche se avessi la possibilità di diventare *libero*, scegli piuttosto di fare buon uso della tua *schiavitù*. Infatti lo *schiavo* che è diventato cristiano è un *liberto* del signore, mentre il *libero* che è stato chiamato è uno *schiavo* di Cristo. Siete stati comprati [si intende: da Cristo]! Non diventate schiavi di uomini! Ciascuno, fratelli miei, resti davanti a Dio in quella condizione in cui è stato chiamato».

La citazione è chiarissima, anche se falangi di pretoni manipolatori l'hanno interpretata per secoli come invito interclassista a non contestare l'ordine dominante (dimenticando il precedente *Anno di Misericordia del Signore* di Gesù). La liberazione è pensata nella forma dell'asservimento universale ad un *unico* Liberatore (*Sotér, Everghetes*). È questa la forma simbolica che ha preso, *e non poteva non prendere*, il messaggio cristiano in un contesto sociale in cui vi erano tre parti (*mere*) della società, i liberi, i liberti e gli schiavi.

Ma qual era questo contesto sociale? Era il contesto sociale dell'impero romano, l'organizzazione politico-militare che garantiva l'unità economica di tutte le classi schiavistiche dell'antichità. Per interpretarlo userò l'insuperabile modello simbolico di Hegel, dal momento che vorrei tanto, ma non ne conosco uno migliore.

Le *Lezioni sulla filosofia della storia* tenute a Berlino da Hegel contengono un'analisi filosofica dell'impero romano addirittura stupefacente, anche perché le analogie con la situazione storica attuale sono letteralmente incredibili. Hegel definisce l'impero romano come «la finitezza portata all'infinito», e mi permetto liberamente di interpretare questa frase hegeliana come la finitezza del possesso privato portata all'infinito arricchimento incontrollato, l'esatto contrario del *metron* greco. Ma la citazione fondamentale per capire il pensiero di Hegel è questa: «Il mondo romano, nel suo disorientamento e nel suo dolore per l'abbandono da parte di Dio, ha generato il dissidio con la realtà e il comune anelito a una soddisfazione che può essere raggiunta solo interiormente, nello spirito, preparando così il terreno per un superiore mondo spirituale». È evidente dal contesto che questo superiore mondo spirituale per Hegel è il cristianesimo. Si tratta di una lettura frontalmente opposta a quella che farà Nietzsche sull'avvento del cristianesimo come decadenza. Due sono comunque i punti essenziali del problema su cui Hegel attira l'attenzione.

In primo luogo, proprio l'aver accolto tutti gli dèi conquistati in un unico *Pantheon* romano li svuota di ogni vero significato. Se infatti un dio è ammesso in un *Pantheon* di una civiltà barbarica che si fonda sui giochi gladiatori, allora vuol dire che si tratta di un dio ormai divenuto del tutto *irrilevante*. Si afferma il pluralismo, e potrebbe sembrare un progresso rispetto alla precedente intolleranza, ma la precedente intolleranza significava pur sempre che le "differenze" venivano prese sul serio, ed appunto per questo erano in lotta reciproca. Ma ora queste differenze, assunte ufficialmente in un *Pantheon*, si equivalgono e sono tutte uguali. Un simile eguagliamento nell'indifferenza non può che portare al dolore per l'abbandono da parte di Dio. Si tratta esattamente della situazione attuale. In superficie, globalizzazione pittoresca, multiculturalismo, pensiero debole, relativismo, *everything goes*, ed altro ancora. In profondità, dominio del *possesso*, ed ancora del *possesso*, e solo del *possesso*. Un mondo in cui c'è soltanto il *possesso*, è appunto un mondo disorientato per l'abbandono da parte di Dio. In secondo luogo, per mostrare come non mi sto inventando nulla e non sto liberamente fraintendendo Hegel, Hegel stesso individua la religione dei romani nella cosiddetta «finalità pratica». Ma il finito che interessa ai romani non è più il finito onorato dai Greci, e cioè il *metron* dell'equilibrio comunitario (*isorropia*), ma è il finito della proprietà privata. Scrive allora Hegel: «Il diritto assoluto è soltanto l'astratto diritto di proprietà [...] l'esistenza di me è la mia proprietà e questa interiorità non va più oltre, ed ogni contenuto ulteriore è in essa scomparso». E «con ciò gli individui sono posti come atomi, ma nello stesso tempo essi stanno sotto il duro governo dell'uno [...] il soggetto è autorizzato solo al possesso, la persona delle persone (e cioè l'imperatore) al possesso di tutti, cosicché il diritto singolo è nello stesso tempo abolito e privato di forza giuridica. Questa contraddizione è la *miseria del mondo romano*».

Si tratta anche della miseria del mondo presente. Dopo la disoluzione del comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991) si è creata una situazione generalizzata che Lukács avrebbe definito in termini di «unione di astratta onnipotenza e concreta impotenza» del soggetto individuale. Da un lato, esso è

astrattamente onnipotente, e può fare quello che vuole. Dall'altro, è concretamente sorvegliato in ogni momento della vita da onnipotenti sistemi di controllo che gli sfuggono, e la sola oggettivazione della sua libertà che ha a disposizione è l'acceso alla proprietà privata con i giganteschi differenziali di potere, consumo e *status* sociale che questo comporta. Il presidente USA, l'unico che può ordinare di distruggere il mondo con le sue bombe atomiche, è esattamente la «persona delle persone» di cui parla Hegel. Gli individui sono infatti posti *oggi* come atomi, ed il soggetto è autorizzato solo al *possesso*.

L'analisi filosofica hegeliana mi sembra insuperabile. Non a caso, Heidegger dirà che oggi «solo un dio può ancora salvarci». Agli atomi sociali astrattamente onnipotenti e concretamente impotenti viene dato come contenuto della libertà solo l'accesso al *possesso* e l'incontrollato ed irrilevante opinare (*meinen*), in cui tutti possono dire quello che vogliono, ma in cui qualunque cosa dicano è del tutto *irrilevante*, perché soltanto *l'accesso al possesso* conta.

La legittimazione paradossale di questo potere vergognoso deve ancora essere studiata, e lo sarà nel prossimo capitolo. L'*Impero del Ricco*, infatti, si rovescerà simbolicamente in *Regno del Povero*. La realtà supererà la fantasia più scatenata. Ma questa è appunto la "dialettica".

XX.

Il regno celeste del Povero ed il regno terrestre del Ricco. Sulla genesi ontologico-sociale della fondazione ideologica del cristianesimo costantiniano e post-costantiniano

La fine del mondo antico e la dissoluzione politico-militare dell'unità dell'impero romano sono stati sempre fra gli argomenti preferiti della storiografia, perché nell'analisi di questi due fenomeni si incrociano al massimo grado le interrelazioni dialettiche fra cosiddette "cause esterne" e cosiddette "cause interne". Lo storico francese Piganiol, chiedendosi se l'impero romano sia morto di cause naturali oppure sia stato assassinato, giunse alla conclusione che era stato assassinato (dalle invasioni barbariche, ovviamente). E tuttavia, senza sottovalutare il ruolo storico importantissimo delle invasioni barbariche (che però distrussero soltanto l'unità politica della parte occidentale dell'impero, non quella orientale che durò fino al 1453 – ma l'eurocentrismo occidentalistico presuntuoso non ha ancora imparato ad accettare che il cosiddetto "impero bizantino" era in realtà un impero *romano* a tutti gli effetti), ritengo sulla base del metodo di Marx che le cause interne, attinenti la riproduzione dei parametri essenziali di un modo di produzione (in quel caso, il modo di produzione schiavistico maturo nel suo passaggio dalla schiavitù al colonato e da un'economia monetaria fiorente ad un'economia autarchica di autoconsumo), siano state molto più importanti delle cause esterne. Non a caso, chi non possiede questo metodo strutturale non ha ancora capito oggi, più di un ventennio dopo, le cause strutturali interne della dissoluzione dei regimi del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991), e continua a cianciare di "tradimenti" (Gorbaciov, Eltsin, ecc.) e di complotti CIA. Ma come l'impero romano *non* crollò per predominanti cause esterne (che pure ci furono, ovviamente), ma per predominanti cause interne, *nello stesso modo* il comunismo storico novecentesco *non* crollò per predominanti cause esterne (che pure ci furono, ovviamente), ma per predominanti cause interne, su cui ci soffermeremo analiticamente negli ultimi capitoli di questa ricostruzione ispirata al metodo della genesi storica delle categorie del pensiero e dell'ontologia dell'essere sociale.

Non è questa la sede per una elencazione ed un esame critico delle cosiddette "cause interne" del crollo del mondo antico (passaggio dall'economia schiavistica delle *villae* all'economia del colonato dei *latifundia*, indebolimento demografico causato da nuove spaventose epidemie, rarefazione della circolazione monetaria dovuta al progressivo esaurimento delle miniere di argento, insopportabilità progressiva dell'imposizione fiscale e tributaria, fino addirittura alla insalubrità delle condutture di piombo per l'acqua, ecc.). L'elencazione delle cause non serve a nul-

la, se queste cause non vengono correttamente gerarchizzate per ordine di importanza. E se si vuole seguire il metodo di Marx, che non è obbligatorio ma resta il migliore esistente "gratuitamente" sul mercato delle idee, la causa strutturale più importante resta la crisi della produzione schiavistica generalizzata investita da una pressione esterna (i barbari, appunto) e da una pressione interna (il passaggio al colonato derivato dalla rarefazione della moneta per gli scambi commerciali).

Tutto questo, ovviamente, è incasellato dalla divisione universitaria del lavoro come "storia" e non come "filosofia". E tuttavia la cosiddetta "filosofia" deriva direttamente dalla cosiddetta "storia" (ho scritto "cosiddette" perché in realtà sono d'accordo con Marx, che esista cioè *una sola scienza indivisa della totalità sociale*, ed i "dipartimenti" organizzativi, utilissimi per l'attribuzione dei concorsi, devono poi essere "decompartimentati" dall'analisi dialettica unitaria). Vorrei però introdurre un elemento essenziale che non ho quasi mai trovato nelle analisi storiche del periodo, e cominciare proprio da quello per la ricostruzione complessiva di quel tempo lontano ed affascinante. Affascinante, soprattutto, per le sconcertanti analogie con i nostri tempi. È ovvio, infatti, che la cultura imperiale (l'Inghilterra del settecento con Gibbon, e gli USA oggi con i consulenti imperiali del governo) sia affascinata per analogia dall'ascesa e poi dal declino dell'impero romano, in quanto nell'impero romano vede se stessa con duemila anni di ritardo e vorrebbe "scongiurare" il declino e la caduta. Ma *non* è questo per me l'aspetto più importante. Io non sono un "consulente imperiale", ma un libero filosofo dell'ontologia dell'essere sociale.

L'aspetto a mio avviso più importante di quel complesso periodo storico è l'aspettativa sociale decrescente nel passaggio fra le generazioni. Oggi si è di fronte allo stesso fenomeno generalizzato, ma solo alcuni sociologi intelligenti lo affrontano. Oggi il diffondersi a macchia d'olio delle aspettative sociali decrescenti, per cui i figli staranno quasi sicuramente peggio dei loro genitori (non in Cina ed India, ovviamente, ma in Europa e negli stessi USA, che sono pur sempre il centro dell'impero), è dovuto al passaggio da un capitalismo di tipo fordista-keynesiano che conservava forti elementi di sovranità statale sulla moneta, ad un capitalismo finanziario globalizzato che ha costretto le classi dominanti "metropolitane" a passare dal lavoro fisso al lavoro a termine flessibile e precario. Questo ha comportato ovviamente anche alcune altre distruzioni derivate, prima fra tutte la distruzione della scuola liceale europea, basatasi per due secoli sulla proiezione ideale di un lavoro fisso e stabile dalla maturità alla morte. Come è noto, questa distruzione capillare della scuola, la cui origine sistemica e strutturale è dovuta a severe ragioni di passaggio d'epoca capitalistico e non certo a "sbandamenti" culturali contingenti (pur esistenti, e si veda la conversione della generazione del 1968), è stata delegata dalla classe dominante neoliberale-finanziaria a bande scomposte di pedagogisti pazzi, psicologi invasivi e sindacalisti bulimici. Ma su questo si dirà qualcosa più avanti.

Se le aspettative sociali decrescenti, per cui in media i figli staranno peggio dei padri, sono oggi dovute al passaggio da un capitalismo fordista-keynesiano con

sovranità statale sulla moneta ad un capitalismo finanziario globalizzato neoliberale, erano allora dovute alla disgregazione dei meccanismi di riproduzione sociale basati sulla doppia disponibilità di schiavi e di moneta. Entrata in crisi questa doppia disponibilità, è chiaro che anche le cosiddette "classi medie", o meglio "medio-basse", cominciarono ad avere aspettative sociali decrescenti, mentre le classi "basse" cominciavano a ribellarsi (pensiamo ai *bagaudae* in Gallia) ed a preferire i barbari, che almeno non facevano pagare le tasse ed espropriavano soltanto i latifondisti ricchi.

Questa crisi frontale della riproduzione sociale tardo-antica e particolarmente delle aspettative sociali decrescenti soprattutto nell'ampia fascia delle classi medie imperiali sta alla base dell'abbandono sociale di massa della cultura della *humanitas*, impropriamente e scioccamente chiamata "pagana" (il *pagus* era il villaggio, mentre in realtà questa cultura era urbana al massimo grado, non certo "pagana"), sintesi umanistica basata soprattutto sulla *koiné* filosofica stoica, da lungo tempo passata dalla fase provocatoria iniziale della *anaideia* (scopare con la madre, mangiare la carne del padre, ecc.) alla fase della *ataraxia*, del tutto equivalente all'etica del *gentleman* britannico, ben espressa nella nota poesia di Rudyard Kipling. I gestori di un impero devono infatti prima di tutto imparare una disciplina interiore del comportamento, perché in caso contrario i loro subalterni potrebbero non rispettarli più. In questo i padroni coloniali romani ed i padroni coloniali inglesi dovevano seguire etiche dell'autocontrollo molto simili.

Tutto questo però crolla in un'epoca di crisi della riproduzione e di aspettative sociali decrescenti. Al periodo della *humanitas* classica succede un'«epoca di angoscia» (il termine è dell'antichista inglese Dodds). Gli stessi governanti se ne rendono perfettamente conto. La giunta militare illirica di Diocleziano tenta un ristabilimento forzato della situazione attraverso provvedimenti di emergenza come l'ultima grande persecuzione organizzata dei cristiani, ma questi metodi "fascisti" (mi si perdoni questa improprietà analogica!) non riescono. Da che mondo è mondo, si governa meglio con la vaselina che con la frusta, con Veltroni e Sarkozy piuttosto che con Pinochet e Papadopoulos. È giunto il momento di Costantino detto il Grande.

La figura di Costantino è una delle più interessanti del mondo antico, ed è anche paradossalmente una delle meno studiate e conosciute (non parlo degli specialisti, evidentemente). E questo non avviene certamente a caso. Studiare Costantino significherebbe studiare il contesto sociale della legalizzazione del cristianesimo e del suo inserimento organico negli «apparati ideologici di Stato» (uso qui il corretto termine di Louis Althusser). Ed è questo ovviamente ad essere temuto come il fuoco da una cultura che vive di destoricizzazione. Noi seguiremo ovviamente la via opposta.

Costantino attuò riforme militari ed economiche radicali. Ci voleva ovviamente anche una riforma simbolica che sovrastasse tutte le altre, e questa riforma simbolica fu lo spostamento della capitale imperiale da Roma a Costantinopoli, e cioè Bisanzio "ribattezzata". San Pietroburgo diventa Leningrado, e Bisanzio diventa

Costantinopoli. La conseguenza "linguistica" di questa scelta è dirompente, perché il latino, privato di una corte imperiale (*curtis*) si spezzerà in una decina di lingue neolatine, mentre il greco, ridiventato l'unica lingua ufficiale di un impero (*autocratoria*), resterà una lingua unitaria fino ad oggi. E tuttavia, la riforma simbolica di Costantino dello spostamento di capitale non fu certamente l'unica.

Per la prima volta nella storia dell'impero, le forze armate furono ampiamente germanizzate, perché in questo modo costavano molto meno delle truppe di lingua latina e greca. La tecnica della difesa in profondità delle frontiere dell'impero implicava l'equipaggiamento di costosissime divisioni di cavalleria, e questo ovviamente comportava un aumento della pressione fiscale in un momento storico di relativa crisi dei commerci. Ma fu la riforma monetaria di Costantino l'elemento decisivo, senza il quale non si capirebbe l'esigenza di legalizzare la chiesa cristiana come gigantesco apparato di *welfare* per poveri. Il venire meno delle risorse economiche dei normali benefattori ricchi "pagani" (*everghetai*) comportava la loro sostituzione con un apparato capillarmente diffuso nel territorio.

Come ci riporta analiticamente lo storico antico Zosimo, Costantino fece praticamente sparire dalla circolazione monetaria il *denario* d'argento, base della ricchezza delle classi medie e medio-basse precedenti, ed impose la circolazione unica di una nuova moneta d'oro, il *solidus* (da cui "soldi", ecc.). Con questa moneta erano pagati gli stipendi militari ed amministrativi, e ciò ovviamente per un certo periodo ravvivò il consumo di questi ceti largamente parassitari. Ma tutti gli altri finirono con l'andare in rovina, concentrandosi in basso in fondo alla scala sociale nella categoria dei cosiddetti *humiliores*. Non esistono riforme monetarie a costo zero. Come tutti sanno, al di fuori della corporazione dei professori di storia contemporanea, l'introduzione dell'euro al posto della vecchia lira ha comportato la distruzione di tutte le conquiste in termini di potere d'acquisto del salario reale raggiunto in quasi mezzo secolo dai ceti subalterni in Italia. Tutte le vecchiette italiane lo sanno, pur avendo solo la licenza della quinta elementare, mentre possiamo essere sicuri (e scommetterci sopra) che gli unici che non lo sanno e non lo vogliono sapere sono gli economisti ed i professori di storia contemporanea.

Le riforme di Costantino erano talmente cattive e reazionarie e portavano ad una tale acutizzazione della struttura oligarchica della società (come ho detto, il solo paragone possibile è con le riforme finanziarie della attuale globalizzazione selvaggia) da richiedere imperativamente l'allargamento della base di consenso politico. Sta qui la chiave della *legalizzazione* del cristianesimo e del famoso *Editto di Milano* del 313 dopo Cristo. Ma soprattutto si affermò quella tipica *inversione dialettica* che caratterizza le società classiste, indifferentemente schiavistiche, feudali o capitalistiche. Più si afferma in terra il potere dei Ricchi, più viene compensato simbolicamente in cielo con la santificazione dei Poveri.

L'antichista americano Peter Brown, in uno studio che considero personalmente il più importante contributo in assoluto per l'interpretazione di quel "passaggio d'epoca", ci ha spiegato che questo passaggio d'epoca non avrebbe mai potuto compiersi senza la santificazione del Povero, ed inoltre afferma *esplicitamente* che

l'attuale ideologia dei cosiddetti "diritti umani" corrisponde funzionalmente oggi all'ideologia della "centralità del povero" allora. E questo non deve stupire chi è abituato al metodo dialettico di Hegel e di Marx. Più i diritti umani reali vengono violati con invasioni militari illegali e con la saturazione dello spazio geografico mondiale con basi militari imperiali armate con ordigni nucleari di distruzione di massa e più nel mondo rovesciato delle ideologie di legittimazione del potere se ne predica la centralità. Più l'economia reale, attraverso una riforma monetaria che distruggeva il potere d'acquisto delle classi medie, veniva consegnata ai ricchi, e più nel mondo ideologico compensatorio della religione il "potere simbolico" veniva dato ai poveri.

In *Matteo* (cfr. 5, 3) viene detto che i «poveri di spirito (*pneuma*) sono beati, perché di essi è il Regno dei Cieli». Ho letto in proposito interpretazioni francamente demenziali, tipiche della "teologia selvaggia e fai-da-te" che Ratzinger cerca di frenare. C'è persino chi ha tradotto *pneuma* con "fiato", per cui i "poveri di fiato" sarebbero quelli che sono rimasti a corto di respiro per avere troppo riso o troppo pianto. La demenzialità è come la pubblicità, irrefrenabile. Interpretando il testo di Matteo all'interno del suo contesto storico espressivo, esso diventa invece comprensibilissimo. In primo luogo, ricordando il testo di Paolo citato nel capitolo precedente (cfr. *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-24), appare chiaro che l'asservimento universale (*katholikòs*), di tutti i membri della società (liberi, liberti e schiavi) all'Unico Salvatore (*sotér*) e Benefattore (*everghetes*) Divino, implicava un'operazione simbolica di spoliazione di ogni identità precedente (*kenosis*), perché solo da questo preventivo "svuotamento" (*kenosis*, appunto, il termine greco per indicare lo "svuotamento") ci si poteva "riempire" della nuova identità. In secondo luogo, all'interno di una polemica contro lo gnosticismo (inesistente al tempo di Paolo, ma ancora esistente al tempo del traduttore Gerolamo), si afferma che *tutti indistintamente* sono chiamati alla Salvezza, mentre invece gli gnostici (l'equivalente dei sofisticati intellettuali "francofortesi" dell'epoca – mi prendo tutta la responsabilità per questa spaesante analogia storica!) dicevano in sostanza che soltanto pochi individui fortemente spirituali (gli *psichici*), o almeno fortemente intellettualizzati (gli *pneumatici*) potevano salvarsi, mentre non potevano salvarsi i bestioni ignoranti che non ascoltano Beethoven, non leggono Proust e parlano soltanto della Juve e del Milan (gli *ilici*). Sono questi i "poveri di spirito" (*pneuma*). E Gerolamo diceva loro: "Vi salverete tutti, anche quelli che leggono soltanto la collezione *Harmony* e non leggono Kant in tedesco con sottotitoli in polacco!".

E tuttavia Gesù aveva detto chiaramente: «Se vuoi essere perfetto vai, vendi tutti i tuoi averi, dalli ai poveri e seguimi» (cfr. *Matteo*, 19, 21); ed anche: «È più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli» (cfr. *Matteo*, 21, 24). Resta inteso che il "regno dei cieli" (*basileia ton ouranon*) *non* significa affatto luogo sulle nuvole dove si suona l'arpa salmodiando in un'ebete e astorica felicità priva di carnalità, ma significa invece il "regno terrestre" (*basileia*) secondo il mandato celeste della giustizia divina (*theikè dike*). Vorrei insistere molto su questo punto, perché falangi di pretini e pretoni per secoli hanno

diffuso l'immagine di un luogo in cui cori dopolavoristici di peccatori perdonati intonano noiosissime lagne tenendo i piedi sulle nuvole e tuttavia non precipitando in basso secondo i canoni della legge della gravitazione. Una simile immagine da cartolina è ovviamente funzionale alla corrosione "laica", che ha buon gioco nel mostrarne la totale mancanza di "scientificità", con la triste conclusione di far perdere la consapevolezza che *persino* questa immagine da asilo infantile per bambini ritardati è un *katechon* sociale migliore di tutta la prosopopea laica sul disincanto del mondo, il politeismo dei valori, la fondazione formalistica del vivere sociale e la pubblicità a punti per riempire i carrelli della spesa. E tuttavia, la questione del risarcimento simbolico del Povero resta così solo impostata.

Brown parla di «rivoluzione dei patrocini». Secondo lui, «la nuova ideologia dominante rivendicava a sé il merito di aver messo radici nella parte infima della società per mezzo della cura vescovile dei poveri». Ed infatti è così. E perché da almeno duemila anni le Chiese rompono i timpani e battono i tamburi sulla *centralità simbolica del povero*, magari davanti a tavoloni di lurchi miliardari benefattori? Ma è semplice, ed è semplice come l'*Uovo di Colombo*. Questo avviene perché il "povero" è l'*unica figura sociale esistente* che è per definizione del tutto *incapace di prassi autonoma* progettante e che essendo appunto "vuoto di spirito" (*pneuma*) può essere "riempito" dalla benevolenza del volere delle classi dominanti. Il povero, in poche parole, è *vuoto* di prassi ed è *riempito* di benevolenza.

Secondo una testimonianza di Giovanni Crisostomo del quarto secolo, i cosiddetti "poveri" non superavano la percentuale del decimo della società , mentre un altro decimo era invece composto dei cosiddetti "ricchi" (*plousioi*). I restanti otto decimi erano composti in varia misura da tutta la stratificazione dei cosiddetti "ceti medi", e se Crisostomo non mente o non si sbaglia, faccio notare che oggi la composizione della società è ancora più ingiusta di allora, in quanto oggi i poveri sono più numerosi del dieci per cento di allora. Alla faccia del progresso! Nel frattempo, la Chiesa cattolica in circa trecento anni aveva di fatto cominciato a conquistare le classi medie del tempo, che non volevano certamente il comunismo e la spartizione dei beni del messaggio evangelico primitivo (*e ti credo*, come dicono a Roma!), ma volevano un risarcimento spirituale per la «miseria del mondo romano» (Hegel), ed erano dispostissime a finanziare l'assistenza ai poveri, dal momento che l'epoca comportava comunque il diffondersi dell'ansia sociale per le aspettative decrescenti e per l'impoverimento che ne derivava. Le classi medie sono quindi decisive (e lo sono anche a mio avviso per la crisi di oggi – ma ci ritorneremo ampiamente più avanti), come aveva capito Aristotele e come invece *non ha mai capito* il marxismo storico novecentesco, ipnotizzato dalla decisività sociale delle *sole* componenti operaie, salariate e proletarie. E per finire, Brown sostiene (e qui però si sbaglia) che «la tarda antichità fu testimone della transizione da un modello di società in cui i poveri erano in gran parte invisibili ad un altro in cui giunsero a giocare un ruolo potente nell'immaginario». E Brown sbaglia perché sembra che l'impoverimento e la caduta delle aspettative crescenti di promozione sociale delle classi medio-basse romane non siano state un massiccio fenomeno storico,

ma una semplice illusione nell'«immaginario». Non è così, e credo di averlo se non dimostrato almeno segnalato.

La promozione simbolica del Povero per coprire con una inversione dialettica il predominio del Ricco, favorito dalla riforma monetaria oligarchica di Costantino (accolgo qui la decisiva testimonianza di Zosimo), doveva ovviamente accompagnarsi ad un insieme di provvedimenti materiali e di sistematizzazioni teologiche, che ora ricorderò brevemente.

In primo luogo, l'organizzazione ecclesiastica cristiana fu chiamata a supplire la totale incapacità dello stato e la correlata decadenza della beneficienza del vecchio notabile (*everghetes*) nel garantire la sopravvivenza materiale dei poveri. Non a caso, Giuliano l'Apostata capì che questo era il punto essenziale, e cercò di costruire una rete di assistenza sociale alternativa, non riuscendoci perché morì due anni dopo essere salito al potere. La freccia di un soldato persiano sassanide anticipò un probabile colpo di stato cristiano con pittoresca mattanza successiva. Quando arrivarono i barbari unti di grasso e si beccarono una parte delle terre dei latifondisti romani, il solo apparato istituzionale che trovarono fu quello cristiano, e per questo dovettero poi "convertirsi". Non ci si converte ad un'opinione astratta, ma ci si converte prima o poi alla pensione ed alla mutua. Inoltre, ci si converte volentieri ad un apparato teologico che sostiene che Dio non vuole il disordinato casino generale, ma vuole la divisione della società in tre *ordines* sacralizzati, e cioè i *bellatores*, i feudatari armati (alla faccia del porgere l'altra guancia!), gli *oratores*, e cioè i pretoni stessi in preghiera, ed infine i *laboratores*, che laboravano e laboravano senza lamentarsi, pena squartamento in terra ed inferno nell'aldilà, e laborando mantenevano l'intera piramide feudale. Ma questo venne solo più tardi, quando il feudalesimo europeo si assestò (i due secoli 800-1000, ecc.).

In secondo luogo, fu necessario eliminare tutti i Vangeli cosiddetti "apocrifi", in cui Gesù fa l'amore con Maria Maddalena, ecc., e canonizzare solo tre vangeli sinottici (Matteo, Marco, Luca) ed un vangelo filosofico (Giovanni). Ci si può chiedere perché non sarebbero bastati i tre sinottici. La risposta è relativamente semplice. Dai tre Vangeli sinottici viene fuori un Gesù messianico "figlio di Dio" più o meno nel senso in cui Maometto è un uomo di Dio (*rasul-illah*), da cui risulta che aveva perfettamente ragione Ario ad interpretare Cristo come uomo, e non come Dio. Se avesse vinto Ario, il cristianesimo si sarebbe storicamente "posizionato" più o meno come l'Islam: in breve, c'è Dio, questo Dio è unico e non ce ne sono altri, e Gesù è stato il sigillo dei profeti. Ma vedremo più avanti le ragioni storiche e sociali della sconfitta di Ario a Nicea nel 325 dopo Cristo.

In terzo luogo, il Vangelo filosofico di Giovanni dice giustamente che in principio c'era il *logos*, il quale era ad un tempo «presso Dio» e «Dio». La traduzione corrente pretesca del *logos* con la parola latina *verbum* (parola) è correttissima, mentre il mantenimento in italiano del termine (*In principio era il Verbo, ed il Verbo era presso Dio, ed il Verbo era Dio*) testimonia il dilettantismo e l'opportunismo furbesco degli apparati pretoneschi. L'unica traduzione corretta di *logos-verbum* è ovviamente la *Parola*, che significa, liberamente tradotto, «*In principio c'è Dio, e quindi la parola*

di Dio, che è l'unica parola vera, perché viene da Dio». Se lo si fosse tradotto così, che sarebbe il solo modo sensato di tradurre questa espressione (da piccolo pensavo che in principio ci fossero i "verbi", e dopo venissero gli aggettivi e gli avverbi), si potrebbe capire che la parola originaria è *la parola della verità*, la parola della verità coincide con *la parola della giustizia* (*dike*), la giustizia è un *fuoco semprevivo* (Eraclito) e coincide con la *permanenza eterna della buona legislazione* metaforizzata con il termine *Essere* (*to on*), e si sarebbe finalmente trovato il *missing link* fra lo spirito (*pneuma*) della filosofia classica e quello posteriore del cristianesimo. Ma è appunto per questo che tutto ciò *è nascosto* dietro il demenziale ed ambiguo termine di "verbo" così come un tempo le gambe delle ballerine erano nascoste dai mutandoni della censura ecclesiastica.

In quarto luogo, l'affermazione della concezione della trinità (*aghia triada*) è inseparabile dal contesto culturale del neoplatonismo. Così come l'interpretazione positivistica del marxismo fu un portato necessario del contesto storico ottocentesco, nello stesso modo l'interpretazione neoplatonica del cristianesimo fu un portato necessario del contesto storico del terzo o quarto secolo. I musulmani non l'hanno accettata, mentre come è noto Hegel l'ha fortemente lodata, con argomenti peraltro velatamente ateo-umanistici, perché solo con la trinità si può giustificare filosoficamente l'incarnazione divina nell'uomo, la processione (*proodos*) della verità dal livello ideale (per Hegel, il livello della *Scienza della Logica*, da lui definita argutamente «Dio prima della creazione del mondo») al livello storico (da lui definito come «equazione di Reale e di Razionale»), e più in generale la razionalità del ritmo triadico di sviluppo dialettico della realtà (momento astratto, momento dialettico e momento speculativo). Benché io mi consideri un allievo di Hegel (ovviamente, nelle condizioni storiche odierne) *non* condivido la sua "retroazione" al cristianesimo. Sono anzi convinto, per dirla in breve, che sarebbe stato meglio per tutti se fosse passata la sana e razionale interpretazione di Ario, per cui Gesù è semplicemente la Parola (*logos*) del Padre. E tuttavia, dal momento che sono già considerato un "eresiarca" del marxismo, mi basta ed avanza un eresiarcato, e non c'è nessun bisogno che me ne si appioppi anche un altro.

In quinto luogo, infine, la vittoria di Atanasio su Ario, e cioè del carattere divino e non solo umano del Figlio, non può essere spiegata altrimenti – a mio avviso – che con l'intervento esterno di un fattore ideologico, e cioè della necessità di consacrare simbolicamente per trasferimento ideale la divinità dell'imperatore romano e poi bizantino. Si trattava peraltro non certo di una novità, quanto della prosecuzione della lunga durata (*longue durée*) della concezione sacrale orientale della divinità del sovrano, concezione che dal faraone egizio passa ai sovrani mesopotamici ed infine agli stati ellenistici. Sotto alcuni aspetti, l'impero bizantino è l'*ultimo* dei grandi stati ellenistici, anche se è poco noto che i suoi governanti abolirono per legge il termine "greci" (*ellenes*), imposero il nuovo termine di "romani" (*romaioi* in greco, e poi in turco *rum*, e cioè nazione greca *milliyet i-rum*), ed il termine "greco", scomparso per più di mille e cinquecento anni (e scomparso perché significava "pagano", donde il detto di Paolo, per cui il cristianesimo era «pazzia

per i Greci»), fu riproposto fra il 1780 ed il 1820 dagli illuministi greci, e neppure da tutti (il più noto di loro, Adamantios Korais, avrebbe preferito non riesumarlo ed adottare il termine francese di *grec*, in greco moderno *graikòs*). Mi sono permesso questa chiarificazione etimologico-storica per far notare il peso semantico-simbolico che il triplo termine di *ellenas, romaios-romiòs*, ed infine *graikòs*, si porta dietro. Nella sua evoluzione si potrebbe leggere in controluce (ma solo chi conosce il greco moderno può farlo!) l'*intera storia* del rapporto simbolico fra il pensiero antico e quello moderno.

Tutto quanto ho detto può essere verificato, con effetti esilaranti, dalla ricostruzione del *Concilio di Nicea* del 325 dopo Cristo. Ho scritto "effetti esilaranti" perché è noto che la Chiesa cattolica, mediante il suo papa anti-relativista di oggi, sostiene che «la verità non può essere messa ai voti». Ebbene, nel 325 dopo Cristo, a Nicea, la verità fu proprio *messa ai voti*, e per di più la contesa fu sciolta da Costantino, che non era ancora neppure diventato cristiano (secondo la tradizione, lo fece solo in punto di morte, nel 337 dopo Cristo). Ma una sommaria ricostruzione di quella fissazione eterna della verità della trinità messa ai voti può essere utile oltre che ovviamente divertente.

L'atteggiamento di Costantino verso il cristianesimo era molto simile a quello che sedici secoli dopo ebbe Stalin verso il marxismo, ed il *Concilio di Nicea* che normalizzò il cristianesimo nel 325 ebbe la stessa funzione della decisione del comitato centrale del PCUS del 25 gennaio 1931 (e si veda più avanti il capitolo 37, che studia la "Nicea del Marxismo"). Si trattava della stabilizzazione ideologica di una religione (nel caso di Costantino) e di una quasi religione (nel caso di Stalin). Per ora, occupiamoci solo della prima.

Nel maggio del 325 viene aperto il primo *Concilio ecumenico a Nicea* (oggi Izmit presso Costantinopoli). L'occidente latino non è praticamente rappresentato; ci sono solo teologi di lingua greca. Il solo "occidentale", Osio vescovo di Cordova, è però fortemente anti-ariano, e Costantino ha bisogno del consenso dell'occidente di lingua latina. Egli interviene direttamente, quindi, per far mettere in minoranza le posizioni "umanistiche" di Ario, e per far ottenere la maggioranza alla diarchia Atanasio-Osio. L'organizzazione ecclesiastica viene modellata integralmente su quella dell'Impero, cui si sovrappone, ed entro la cui cornice si inserisce. È peraltro interessante notare che prima di morire Costantino si riavvicina agli ariani moderati e concilianti, come Eusebio di Cesarea, amico di Ario, e nel 335 (due anni prima di morire) riconvoca a Tiro un altro concilio (limitato alle chiese orientali) in cui riabilita parzialmente l'ormai quasi ottantenne Ario, senza peraltro modificare i dogmi di Nicea, dominanti ormai nella parte occidentale dell'impero.

Chi – come il sottoscritto – è esperto della storia del marxismo, si trova a proprio agio nel dibattito teologico bizantino, perché da un lato questo dibattito prende sul serio la parte filosofica della sua teologia (e quindi Platone ed Aristotele in un caso, Marx ed Engels nell'altro), e dall'altro la discussione filosofica è completamente "intrisa" di richiami politici ed ideologici, che sono sempre *determinanti in ultima istanza*. E tuttavia, una seria analisi ontologico-sociale del pensiero del

mondo antico non potrebbe mai fermarsi qui, pena un intollerabile riduzionismo. È necessario infatti, prima di "congedarsi" dal mondo antico, prendere ancora in esame il grande neo-platonismo, che ha giocato il doppio ruolo di estrema trincea simbolica del mondo antico e di base teorica per l'elaborazione della posteriore teologia cristiana medioevale.

XXI.

Il mutamento di funzione sociale e politica della sintesi filosofica neoplatonica dall'estrema difesa del mondo antico alla legittimazione del mondo gerarchico feudale

La filosofia neoplatonica è stata il terzo ed ultimo fattore ontologico-sociale essenziale per la costruzione simbolica della fede cristiana. Nel prossimo capitolo, infatti, in cui verrà illustrato il complementare contrasto fra le cattedrali teologiche aristoteliche delle scuole domenicane e la reazione nominalistica ispirata all'egualitarismo sociale del pauperismo francescano, siamo già di fronte ad un panorama spirituale che è ormai del tutto *al di fuori* del periodo della costituzione della stessa filosofia cristiana. La comprensione della corretta natura sociale di questo nominalismo individualistico francescano (Occam, ecc.) è di cruciale importanza, perché dalla sua analisi risulta chiaramente che l'individuo può e deve essere pensato al di fuori ed indipendentemente dalla sua incorporazione messianica veterotestamentaria attuata dallo sgradevole calvinismo protestante e poi dalla sua correlata e derivata fondazione dell'individualismo possessivo. Si tratta di un punto essenziale, per alcuni aspetti paradossalmente ancora più importante di una pur rilevante ricostruzione del pensiero greco classico, e scrivo questa "eresia" perché il pensiero greco, pur essendo molto superiore, ha avuto solo una funzione indiretta nella costituzione del moderno profilo individualistico occidentale, mentre lo sgradevole calvinismo messianico veterotestamentario, con la sua "coda" privatistica posteriore, ha giocato un ruolo molto maggiore. Ma di tutto questo insieme di problemi, ovviamente, parlerò nei prossimi capitoli.

Mi permetterò invece di ripetere ancora una volta i contenuti dei due capitoli precedenti, perché il lettore deve avere sempre davanti agli occhi in una sintesi plastica i *tre* fattori simbolici costitutivi del fenomeno cristiano, unico modo per evitare la solidarietà complementare ed antitetico-polare fra i sostenitori della teoria della "decadenza" alla Nietzsche (il cristianesimo come invidia dei malriusciti e come decadenza platonico-popolare rispetto alla meravigliosa grecità apollineo-dionisiaca) ed i sostenitori della teoria della "provvidenza" dei posteriori teologi cristiani. Anche se per il pensiero non abituato alla dialettica e bisognoso di un salutare riorientamento gestaltico le due teorie della decadenza e della provvidenza sembrano opposte ed incompatibili, nella realtà si tratta di *una sola ed unica teoria*, che anziché ricostruire la genesi storica del cristianesimo in forma ontologico-sociale preferisce *opinare* (e a questo punto, nell'irrilevante mondo dell'opinare, ciascuno opina come vuole) se esso sia stato buono (teoria della provvidenza) o cattivo (teoria della decadenza).

Il primo fattore ontologico-sociale che ha consentito la nascita del cristianesimo è stata la "miseria del mondo romano", che ha provocato il disorientamento generale per l'abbandono del mondo da parte di Dio, "preparando così il terreno per un superiore mondo spirituale". I fattori della miseria romana, plasticamente rappresentabili con l'osceno combattimento fra i gladiatori nel circo, sono numerosi, ma abbiamo deciso di insistere soltanto su due di loro.

Da un lato, Roma ha accolto tutti gli dei delle terre occupate e brutalizzate nel suo Pantheon, ma in questo modo, sotto la scorza superficiale della tolleranza pluralistica, li ha fatti diventare irrilevanti ed intercambiabili, perché il pluralismo delle "differenze" relative comporta necessariamente il nichilismo psicologico ed esistenziale. Se infatti sono *todos Caballeros*, allora *no hay mas Caballeros*, ma soltanto *peones* e *gringos*. Dall'altro, il fondamento dell'impero romano, organo politico di coordinamento di tutte le classi schiavistiche e proprietarie, era la garanzia giuridica e giudiziaria della sicurezza del possesso, e l'imperatore diventava la "persona delle persone" che in questo modo simbolicamente tutti i possessori, ridotti ad atomi individuali privi di qualunque sostanza etico-comunitaria. Questo *Imperium* insensato e crudele si rovescia dialetticamente in *Basileia* celeste, e cioè in Regno di Dio, e allora Dio stesso, mediato nella figura messianica del Cristo, deve diventare l'*unico* (donde il monoteismo) imperatore che può chiedere l'asservimento volontario di tutte e tre le categorie sociali distinte del mondo romano, i liberi, i liberti e gli schiavi (cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-24). Vorrei insistere molto su questo punto cruciale, perché *solo* in questo modo è possibile capire veramente *in che senso* ed *in quali limiti* Paolo è stato il vero fondatore della religione cristiana universale (*katholiké*), emancipandola radicalmente dal precedente ambiguo ed esclusivistico messianesimo ebraico.

Il secondo fattore ontologico-sociale fu invece il rovesciamento (che presuppone però logicamente e storicamente il precedente rovesciamento dell'*Imperium* terreno in *Basileia* dei cieli) del regno materiale dei Ricchi (gli *honestiores*), prodotti dalle spaventose riforme monetarie di Costantino, in regno ideale dei poveri (*humiliores*). Si tratta di un processo ricostruibile storicamente con una chiarezza tale, che il suo essere stato messo sotto silenzio non può spiegarsi altrimenti che in termini di occultamento ideologico funzionale alla legittimazione di una società classista. Ma di questo fattore, appunto, abbiamo già trattato con maggiore ampiezza nel precedente capitolo.

Ci occupiamo ora del terzo fattore, e cioè del neoplatonismo. In proposito, vi sono stati già alcuni tentativi (Mario Vegetti, ecc.) di spiegarne la struttura duplicando semplicemente in cielo la struttura politica del tardo impero romano (l'*Uno* che diventa la proiezione dell'unico imperatore, le ipostasi maggiori che diventano la proiezione di chi gli sta spazialmente più vicino, senatori e funzionari, e via via scendendo nella "emanazione" della gerarchia del potere). Sono questi gli inconvenienti di una *scorretta* applicazione di un principio metodologico *giusto*, quello della deduzione sociale delle categorie (ne ho già parlato in precedenza, a proposito della scorretta interpretazione del concetto di "essere" in Parmenide

come duplicazione simbolica astrattizzante della diffusione della moneta coniata). È necessario perciò ridiscuterli radicalmente.

Il neoplatonismo, come è noto, fu all'inizio un nobile tentativo di rilegittimare filosoficamente il politeismo "pagano" antico (Plotino di Licopoli, Giuliano detto l'Apostata, Proclo, ecc.), e diventò poi in pochi secoli la copertura filosofica della nuova fede cristiana (e poi anche musulmana qualche secolo dopo). Come spiegare questo mistero?

Non pretendo certamente di "spiegarlo", ma penso invece di poterne avanzare un'interpretazione storico-genetica ed ontologico-sociale. Per quanto riguarda il suo ruolo di "ultima trincea del politeismo pagano", la spiegazione è relativamente semplice, perché Platone, sia pure "eclissato" a lungo dall'epicureismo e soprattutto dalla sapienza stoica, sia pure "ammorbidita" per poterla "acclimatare" negli ambienti dei "benpensanti" romani (Cicerone, Seneca, ecc.), *non* aveva mai cessato di essere un punto di riferimento per la cultura filosofica antica (Plutarco, ecc.). Bastava soltanto "liberarlo" dalle interpretazioni scettico-accademiche prima e neo-pitagorico-iniziatiche poi, e Plotino fece esattamente questo, lo "restaurò" e lo "liberò" (se mi si permette un ardito paragone attualizzante, ciò che Plotino fece allora con Platone è necessario farlo ora con Marx, liberandolo da tutti i "marxismi" diventati obsoleti). Ma chi era Plotino?

Plotino rifiutò sempre di dire quando e dove fosse nato, ma in realtà era egiziano, ed era cresciuto in un ambiente bilingue greco-copto (il copto era la variante parlata dell'antico egizio) dove ci si nutriva insieme di Platone e della vecchia simbologia mitica egizia. A trentanove anni seguì l'imperatore Gordiano III nella spedizione contro i persiani sassanidi, che seguivano la religione zoroastriana, il cui dualismo *Bene-Male* (*Orzmud-Ahriman*) non faceva che personalizzare il dualismo *Spirito-Materia* che poi Plotino sviluppò nelle sue *Enneadi*. È del tutto plausibile che Plotino si sia immerso nello studio di questo dualismo spirituale, se pensiamo che il Re sasanide di Persia Sapore si era portato dietro il grande filosofo dualista Mānī, fondatore del manicheismo.

Plotino cominciò a scrivere soltanto a quarantanove anni, dieci anni dopo che il "segreto" della scuola di Alessandria era stato "tradito" da Erennio e da Origene. Compose cinquantaquattro trattati, dando il permesso di leggerli soltanto a pochi allievi, ed il compito di correggerli al più amato. Non volle mai essere ritratto. Rifiutava le medicine, si asteneva dai bagni, ma si faceva fare ogni giorno dei massaggi. Si vergognava di avere un corpo, e di trascinare così l'idolo con cui la natura ci ha avvolto. Figuriamoci se valeva la pena di lasciare un'immagine di quella immagine!

Ho riportato questi dati biografici di Plotino perché a mio avviso è necessario interpretarli. Di tutti il più curioso e difficile da capire per noi moderni è il "vergognarsi di avere un corpo". Lo si interpreta in generale in modo inesatto, come anticipazione della posteriore mortificazione cristiana del corpo (vivere nel deserto, vivere su di una colonna come Simeone lo Stilita, castrarsi come Origene, mettersi il cilicio come Pascal, ecc.), ma io non lo credo proprio. Il "corpo" fisico (*soma*) era

in quel periodo venuto a noia a tutte le persone sensibili del mondo greco-romano per una ragione relativamente semplice: mentre nell'epoca classica dei Greci esso non era venuto a noia, ma anzi era amato ed esaltato (vedi in Platone il *Fedro*, il *Convito*, ecc.), in quanto unione (*synolon*) di corpo (*soma*) e di anima (*psyché*), nel mondo romano il corpo era diventato oggetto di maialoni impegnati in banchetti in cui mentecatti arricchiti si ingozzavano di cibarie costosissime per poi vomitarle subito dopo. Si legga in proposito il *Satyricon* di Petronio, in cui l'ex schiavo arricchito Trimalcione racconta di avere prestato i suoi "buchi" anteriori e posteriori alla padrona (buco anteriore) e poi al padrone (buco posteriore). In questo "mondo del fornicare" (la *fornix* era il portico sotto cui dormivano gli schiavi, che i padroni visitavano appunto applicando la libertà intesa come libera scopata generale del ricco sul povero – nessuna differenza, peraltro, con l'attuale industria della prostituzione globalizzata!) posso capire che una persona sensibile come Plotino potesse "vergognarsi di avere un corpo".

Non posso certo riportare qui il complesso sistema filosofico di Plotino, e rimando ad una dettagliata esposizione monografica, peraltro facile da trovare. In breve, considero scorrette ed affrettate le abituali "liquidazioni" di Plotino in termini di incomprensibile pensiero mistico-religioso dell'antichità. In accordo con il filosofo greco Stavros Kouloubaritsis, che è stato la mia guida alla comprensione del neoplatonismo antico, ritengo Plotino uno dei filosofi più facili da comprendere, purché ovviamente se ne abbia la "chiave" giusta. Si ricordi quello che ho detto nel capitolo dedicato a Platone, in cui ho accettato la tesi di Biral per cui il concetto centrale di Platone è la "cura di sé". Nello stesso modo Kouloubaritsis nota che Plotino riprende integralmente questa concezione dell'autonomia dell'uomo, la padronanza dell'azione che egli chiama *autexousion*, quella stessa libertà che si trova nella sesta *Enneade* a proposito dell'arte. Ma Kouloubaritsis nota anche che Plotino va oltre il concetto aristotelico di "giusto mezzo" (*messotes*) perché ritiene che non basti, ed occorra andare *oltre la virtù*, verso la vera e propria "intelligenza", definita come la capacità di decidere se valga la pena agire o non agire, desiderare o non desiderare. Ed è qui, e solo qui, che Plotino può essere definito neo-platonico e non neo-aristotelico.

Plotino afferma anche la teoria del male come "assenza di essere", e tutti sanno che Agostino la adottò nella sua lotta contro i manichei del suo tempo. Ma sanno male ed affrettatamente, perché Plotino la deduce in via puramente razionale, ed in questo è greco al cento per cento, mentre invece in Agostino la nozione di volontà è legata al peccato originale, e di conseguenza c'è una *perversione interna* della volontà nella sua essenza stessa. E colgo qui l'occasione per dire che Agostino, il pensatore *meno* greco (e pertanto più antipatico) della tarda antichità, non può in alcun modo essere definito "platonico" (come fanno per bovina inerzia i manuali), perché tutto il suo pensiero si basa sul peccato originale e sulle cattive inclinazioni innate nell'uomo (vedi la sua polemica con Pelagio), e qui di platonico non c'è proprio niente. Ci si accontenti di considerare Agostino come il teorico della città di Dio, modo educato per dire che la Chiesa ha il diritto di ficcare il naso dove vuole

e di *obbligare con la forza* a praticare ilo cristianesimo (e ci sono testi di Agostino dedicati proprio al "costringere ad entrare", *impelle intrare*). Ma non si tiri in ballo Platone per onorare questo poliziotto prepotente, per favore!

I nemici di di Hegel (e di conseguenza di Marx, vedi scuola di Della Volpe e di Colletti) hanno spesso collegato questi due spiriti magni a Plotino, per poter poi sghignazzare contro la "metafisica". Non ci vedo peraltro niente di male. Come spiega egregiamente Kouloubaritsis, Plotino parte sempre dalla metafora dello specchio per capire la pluralità degli oggetti intellegibili. L'uomo per vedersi ha bisogno di uno specchio, perché in un mondo completamente privo di specchi non potrebbe mai vedere il suo volto. Per questo anche la materia è importante per Plotino, perché è proprio la materia che, lungi dall'essere un semplice residuo negativo della estrema lontananza dall'Uno ideale, è ciò che permette che si svolga il gioco degli specchi in cui possiamo vederci.

Kouloubaritsis è a mia conoscenza (ma ammetto di non essere uno specialista in neo-platonismo) il solo interprete che abbia saputo valorizzare il concetto di materia (*hyle*) in Plotino, e secondo me ci è riuscito perché, come tutti i Greci sia antichi che moderni, non crede che possa esistere un pensiero puramente monistico, e ritiene perciò che dall'Uno ci sia sicuramente emanazione (*proodos*), ma sia ancora più importante dire che c'è anche la conversione (*metanoia*), che comporta necessariamente il ritorno (*epistrophe*). Senza ritorno, infatti, ci sarebbe solo dispersione, e tutte le cose si disperderebbero in un gran fiume che si perderebbe. Come sostiene oggi il cosiddetto "pensiero debole".

L'idea di Hegel, per cui le cose sono prima in sé, poi escono fuori di sé ed infine rientrano in sé e per sé (dotate quindi di autocoscienza, *Selbstbewusstsein*), deriva quindi dal neoplatonismo. Ebbene, *questo è un bene e non è un male*. La concezione dialettica di Plotino, infatti, non è in alcun modo uno sbandamento mistico, ma è il concentrato della buona eredità del pensiero greco. Del resto, non dice anche Marx qualcosa di simile, quando afferma che non esiste il soggetto formale ed astorico di Cartesio e di Kant, ma esiste invece il concreto soggetto storico indagato da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, che deve perdersi e ritrovarsi nel mondo delle estraneazioni storiche (*Entäusserungen*), fra le quali la più importante è proprio l'alienazione capitalistica (*Entfremdung*), e solo in questo modo l'uomo potrà avere una consapevolezza speculativa di se stesso (*speculum*, specchio, nel senso di specchiarsi nella propria autocoscienza storica)?

Il neoplatonismo, quindi, fu una buona cosa, e non dobbiamo stupirci che un filosofo intelligente come Hegel lo abbia capito. Ora, però, abbandoniamo la filosofia vera e propria (ciò che è, ed è eternamente) per andare all'uso ideologico del neoplatonismo, nel doppio aspetto dell'uso pagano e dell'uso cristiano (e mi verrebbe da dire non cristiano, ma neo-cristiano, perché il il cristianesimo costantiniano è molto più neocristiano che cristiano). Ma, appunto, qui c'è solo ideologia e non filosofia propriamente detta. Non possiamo però evitarla, se vogliamo "apprendere il nostro tempo nel pensiero" (in questo caso, il tempo antico di Giuliano e Costantino).

Giuliano l'Apostata fu molto intelligente nel capire che la sintesi filosofica neoplatonica era di fatto la *sola* che poteva legittimare il mantenimento della cultura classica dei Greci, in un momento storico in cui ormai il termine "greco" era diventato sinonimo negativo di non-cristiano. La sintesi filosofica neoplatonica, infatti, era la sola che permetteva di *pensare congiuntamente l'Uno ed i Molti*, senza che l'*Uno* dovesse necessariamente essere pensato nei termini del terribile Dio biblico veterotestamentario, del tutto incompatibile nella sua mostruosa e soggettivistica separatezza con la filosofia greca, e senza che i *Molti* fossero pensati come frutto di una dispersione pluralistica nell'insensatezza puramente "sociologica" (l'odierno "essere che si consuma" di Gianni Vattimo, la verità come convenzione comunitaria di Richard Rorty, l'ermeneutica interminabile delle università che si rovescia necessariamente nel chiacchiericcio mondano delle conferenze delle *star* dello spettacolo colto per presenzialisti, ecc.). Non dimentichiamo che gli equivalenti delle due posizioni c'erano già nel mondo antico, dai fanatici dell'*Uno-Dio Biblico* come Ambrogio e poi il terribile Agostino fino ai conferenzieri post-antichi (perché come c'è ora un postmoderno ci fu anche allora un postantico) come Apuleio e Luciano.

Il pensare *congiuntamente* l'*Uno* ed i *Molti* costituisce una *scienza filosofica della totalità*, che ovviamente non è affatto obbligata a ricalcare bovinamente le soluzioni date a suo tempo da Plotino o da Proclo. Ed infatti, sulla base della moderna costituzione settecentesca dell'idea di storia universale concepita idealmente (Fichte) come unico soggetto trascendentale riflessivo (Koselleck), Hegel e poi Marx si discostarono da Plotino su di un punto radicale, e cioè sulla monomondanità immanente e non più trascendente del rapporto fra l'*Uno* (l'idea universalistica di storia) ed i *Molti* (le differenziate culture filosofiche in Hegel, i differenziati modi di produzione in Marx). Ma il modello resta quello della scienza filosofica neoplatonica, che chiude nel modo più onorevole possibile il ciclo della filosofia classica dei Greci.

È dunque paradossale che la corrente antidialettica italiana (Lucio Colletti, Giuseppe Bedeschi, Luciano Albanese, Dante Argeri, ecc.) abbia creduto di poter liquidare Marx tacciandolo di "neoplatonismo nascosto", laddove il neoplatonismo di Marx, ereditato con modificazioni radicali da Hegel, non è neppure poi tanto nascosto. Ma ciò che per Colletti (il pensatore che mi è in un certo senso più lontano, e *che per questo ringrazio* per avermi permesso indirettamente di definirmi in opposizione a lui *per differentiam specificam*, per dirla con gli scolastici del duecento) era male, per me è invece un fattore positivo da rivendicare. Ma su questo tornerò ampiamente negli ultimi capitoli dedicati a Marx ed al marxismo, fino all'ultimo, intenzionalmente dedicato a Lukács, in cui chiarirò finalmente al lettore (e glielo devo, visto che ho scelto di intitolare questo saggio nello stesso modo in cui quarant'anni fa – e quali quarant'anni! – lui aveva intitolato i suoi) le concordanze e le differenze nel modo di concepire, definire e sviluppare un'ontologia dell'essere sociale.

La sintesi filosofica di Plotino è la *prima* filosofia greca (ed è interessante che sia ad un tempo la prima e l'ultima) che richieda la conoscenza di una terminologia

filosofica specifica che si distacca interamente dal linguaggio filosofico precedente. Al di fuori di alcuni dialoghi "dialettici" di Platone e di alcuni passaggi della *Metafisica* di Aristotele quasi tutti i filosofi Greci precedenti usano o il linguaggio metaforico della natura (Eraclito) o il linguaggio parlato ordinario (Epicuro). Solo con Plotino si afferma il primo vero e proprio lessico filosofico specialistico, che richiede quel tipo di approccio ermeneutico-storico di cui ha parlato Adorno nella sua meravigliosa *Terminologia filosofica*. D'altro canto, una scienza filosofica richiede e quasi impone una complessa terminologia filosofica specifica (Hegel *docet*).

E tuttavia, il generoso sforzo di Giuliano non poteva avere successo. Il mondo antico si era come svuotato dall'interno a causa della miseria dell'impero romano. La grande filosofia classica di lingua greca, una volta incorporata nella "cultura" dei ceti schiavistici ricchi di lingua latina (faccio ovviamente eccezione per Lucrezio, il cui epicureismo resta comunque dubbio, essendo stato un «poeta dell'angoscia» – secondo l'espressione del latinista Perelli – quanto di più lontano dallo spirito originale di Epicuro) si era come disseccata. Hegel coglie bene questo punto, che invece lo sciocco Nietzsche non riesce assolutamente a cogliere. Si era infatti giunti ad un tale punto di crisi da far comprendere la famosa frase criptica (e però chiarissima) di Heidegger, per cui «ormai solo un Dio può ancora salvarci». In queste condizioni, è impossibile salvare un patrimonio storico, sia pure inestimabile, senza incorporarlo in una nuova sintesi espressiva.

Sappiamo oggi (ma Giuliano poteva ancora pensare che i processi storico-culturali fossero reversibili) che questa sintesi nuova è stata quella cristiana. E tuttavia possiamo chiederci il perché del fatto, apparentemente ovvio, per cui i cristiani scelsero di adottarla. Il discorso sarebbe lungo, ma mi limiterò a discutere tre sole ipotesi. La terza è di gran lunga la più importante.

In primo luogo, il motivo per cui i cristiani scelsero la sintesi neoplatonica è banale. Essi non ne avevano una propria, e la sintesi neoplatonica era la migliore disponibile nel "mercato delle idee" del tempo. Chi ha difficoltà a capire questo processo di "adozione filosofica" del neoplatonismo da parte dei cristiani pensi per analogia contrastiva al processo di adozione filosofica compiuto dai "marxisti" dopo il 1875. Da un lato, Marx non aveva prodotto una filosofia sua propria in senso sistematico, e dall'altro sul mercato delle idee allora regnava il positivismo. Il neoplatonismo fu a tutti gli effetti il positivismo dei cristiani.

In secondo luogo, il neoplatonismo, con la sua teoria delle processioni degli enti dall'uno fino alla materia e ritorno, era l' "ideologia ideale" (ho scritto ideologia, non certo filosofia, la quale, essendo veritativa o con pretese veritative, non è ideologica per sua propria essenza) per una legittimazione teorica di un sistema gerarchico. Lo studioso egiziano Samir Amin, che è un economista di professione ma fa spesso incursioni geniali nella storia della filosofia, ha studiato in modo comparativo le filosofie cristiana e musulmana medioevale, e le ha correlate appunto ai sistemi sociali stratificati che entrambe in qualche modo "sacralizzavano".

E tuttavia è il terzo punto che ora discuteremo il più importante in senso assoluto. Il neoplatonismo offrì finalmente al cristianesimo il quadro teorico ideale per

neutralizzare definitivamente l'elemento messianico-rivoluzionario delle origini. È noto che l'*Apocalisse* di Giovanni, con cui si chiude il *Nuovo Testamento*, è un testo messianico che rivela (rivelazione in greco è *apokalypsis*) le sorti della Bestia e di Babilonia la Grande, e cioè del ripugnante dominio oppressivo dell'impero schiavistico romano. Non a caso, è il testo neotestamentario preferito dalle altrettanto ripugnanti correnti fondamentaliste del protestantesimo americano, la corrente religiosa che si pensa come emanazione di una religione imperiale, anche se rispetto all'*Apocalisse* originale inverte paradossalmente le cose, perché pensa il proprio ripugnante impero come "buono" ed i suoi nemici come "cattivi" (stati-canaglia, *rogue states*, ecc.). Mi sono sempre chiesto – non ho mai trovato risposta – come le chiese di oggi, invischiate con mille compromessi con il potere, abbiano potuto conservare nei loro testi sacri anche l'*Apocalisse*. Ritengo che il segreto stia nella de contestualizzazione storica. Opportunamente decontestualizzati, infatti, i vangeli e la vispa Teresa sono in effetti del tutto equivalenti.

Sul fatto che il Gesù storico sia stato un profeta messianico ben inserito nella tradizione ebraica non ci sono dubbi, come ho già sostenuto in un capitolo precedente. Ho già respinto l'interpretazione zelotica del capo militare crocefisso non certo per le sue innocue chiacchiere pacifiste (i "vogliamoci bene" sono infatti sempre stato onorati dal potere), ma per l'essere stato un sostenitore della lotta armata contro gli occupanti e della restaurazione di un regno ebraico (INRI, Gesù nazareno re dei giudei). Ho invece cautamente accettato l'ipotesi storica per cui il contenuto sociale del suo messaggio si basava sull'annuncio di un *Anno di Misericordia del Signore*, e cioè di un programma sociale "comunistico" di redistribuzione delle ricchezze, remissione dei debiti e liberazione degli schiavi, programma che risaliva ai primi tempi del passaggio dalla tribalità ebraica egualitaria alla nuova proprietà privata "regale" (Davide, Salomone, ecc.). Ho anche segnalato che questo programma implicava una "purificazione del tempio", con connessa messa in pericolo della collaborazione di classe fra il sinedrio ebraico mafioso (Caifa) e l'occupante militare romano (Ponzio Pilato). E, per finire, ho trovato la chiave della condanna a morte di Gesù per "terrorismo" nell'accordo fra questi due centri di potere alleati. In ogni caso, una cosa è sicura: Gesù era un profeta messianico, si pensava come un messia, e sarebbe caduto dalle nuvole se avesse potuto immaginare che lo avrebbero fatto diventare un "Dio", sia pure con curiose e bizzarre ipostasi dialettiche. Ancora una volta – per sicurezza – ripeto il concetto: Gesù sarebbe caduto dalle nuvole se avesse saputo che lo avrebbero fatto diventare un Dio.

Ma anche Paolo era totalmente all'interno di un progetto messianico. Sostenendo che tutte le classi del mondo romano doveva sottomettersi ad un unico Salvatore (cfr. *Corinzi*, 7, 20-4), che sarebbe venuto presto (*parousia*, e cioè essere presente davanti a noi, *paron*), egli parlava di un regno di Dio (*basileia*) concreto qui ed ora sulla terra, ed aveva in mente uomini e donne concreti (di qui la "resurrezione della carne", poi sostituita dalla famosa – e per nulla cristiana – "immortalità dell'anima" di origine orfico-platonica), e non certo pecoroni salmodianti e belanti sulle novolette che anziché suonare la chitarra elettrica suonano l'arpa).

La *parousia* non è venuta. Come ha scritto il grande storico Alfred Loisy: «Cristo predicò il regno di Dio, ed è venuta la chiesa». Gesù, convinto che la fine del mondo fosse imminente, non avrebbe secondo Loisy fondato la chiesa. L'istituzione ecclesiastica sarebbe nata e si sarebbe affermata in seguito al progressivo venir meno, fra i credenti, della tensione escatologica iniziale, in risposta ad esigenze storico-sociali del tutto estranee all'originario annuncio di fede.

E tuttavia Loisy sbaglia, in quanto la sua pittoresca ignoranza del metodo di Marx gli impedisce di capire che cosa veramente è accaduto allora. Non è vero che Gesù fosse convinto dell'imminente fine del mondo *in generale*. Gesù era convinto che stesse finendo in modo catastrofico non *il mondo*, ma solo *quel mondo* dell'ingiustizia e dell'oppressione. Qui stava quell'unione di testimonianza *apocalittica* (vi "rivelo" che questo mondo del peccato sta per finire) e di testimonianza *messianica* (vi "rivelo"che sono io il messia che toglierà i peccati del mondo, se seguirete il mio messaggio di fratellanza, e cioè di eguaglianza e di solidarietà comunitaria). E Loisy non può capire nulla, neppure dall'alto di cinquanta anni di studi biblici, perché non possiede la chiave per capire. Gesù annunciava lo stesso contenuto sociale emancipativo annunciato da Parmenide, l'eternità del bene e della giustizia. È questo il significato del motto di Hegel che abbiamo messo al centro di questa ricostruzione ontologico-sociale della storia della filosofia occidentale, e cioè "la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, e con questo ha già fin troppo da fare".

Il neoplatonismo liquidò completamente questo contenuto messianico, spiritualizzandolo e ridefinendolo in una innocua scala di enti, che più tardi i teologi francescani (Bonaventura da Bagnoregio, ecc.) definirono *Itinerarium mentis ad Deum*. In questo senso, paradossalmente (ma non troppo), il neoplatonismo eseguì il compito che Max Weber assegnò ai "razionalizzatori" dei primitivi contenuti messianici di *tutte* le religioni.

Sul pensiero di Max Weber ritornerò più avanti, perché Weber è stato uno dei maestri di Lukács. Personalmente, considero molto intelligente, ed anche sostanzialmente esatta, la sua teoria sulla religione e sulla sua natura sociale. In breve, Weber riconosce che quasi tutte le religioni nascono e si sviluppano in una forma messianica, ma che però ad un certo punto del loro sviluppo storico insorge un inevitabile "disincanto" (*Entzauberung*), perché le loro promesse messianiche non si avverano, ed anzi le cose "sociali" vanno di male in peggio.

A questo punto, o il disincanto si diffonde ed "uccide" la religione (la storia ci mostra decine di religioni di tipo messianico che si "estinguono" dopo pochi anni, decenni o secoli), oppure la stessa religione si libera del suo primitivo elemento messianico e si "ricicla" nella forma di una razionalizzazione dei costumi della vita quotidiana, ispirando l'etica familiare e sociale e gestendo simbolicamente i "riti di passaggio" (nascita, matrimonio, morte, ecc.).

Questo passaggio dalla prima fase messianica alla seconda fase di razionalizzazione della vita quotidiana e di risarcimento simbolico per la smentita del messianesimo originario è pienamente riuscito non solo nel cristianesimo, ma in tutte le

grandi religioni precedenti e successive, ed un buon esame storico comparativo è in grado di dimostrarlo chiaramente.

Il neoplatonismo, questa grande filosofia greca, fu anche lo strumento simbolico della neutralizzazione razionale dell'elemento messianico. E dal momento che questo elemento messianico era socialmente impossibile ed irrealizzabile (i poveri sono soggetti sociali ancora più inefficaci dei proletari, che pure si difendono bene), la razionalizzazione neoplatonica compensatrice *non* fu in alcun modo un tradimento, come tendono a dire i confusionari di ogni tipo. La tradizione "cristiana" europea – comunque la si giudichi, ed io non la giudico poi troppo male – viene anche di lì. Prima lo si capisce, e meglio è.

XXII.

La sacralizzazione religiosa degli Ordines sociali medioevali, le grandi cattedrali teologiche domenicane ed il significato ontologico-sociale della contestazione nominalistica francescana

A differenza di come molti pensano, esiste già una filosofia universalistica della storia nel medioevo, ma si tratta di un universalismo parziale, in quanto questo universalismo è limitato al popolo cristiano, ed il resto del mondo è visto unicamente come "residuo" da distruggere o da convertire. Ma se qualcuno pensa che oggi "siamo più avanti di allora", ebbene si sbaglia, perché l'occidentalismo esclusivistico ed il disprezzo per il resto del mondo resta intatto. Non si tratta però più di convertire i barbari alla *vera* religione cristiana, ma di convertirli all'unico *vero* modo di vivere, il consumismo occidentale "laico" basato sulla proprietà privata illimitata del capitalismo finanziario multinazionale. Il cosiddetto "progresso" rispetto al medioevo resta un'illusione, e per dirla con Georges Sorel è possibile parlare sensatamente di "progresso" soltanto rispetto alla tecnologia. Chi crede che Roberto Benigni sia più "avanti" di Dante Alighieri è veramente un caso irrecuperabile di incomprensione filosofica della storia.

E qual è questa filosofia medioevale della storia? In estrema sintesi, una idea della storia come *caduta*, cioè come allontanamento dalla vera natura divina e umana. Pur sapendo di compiere una parziale scorrettezza concettuale, affermo che il concetto di *caduta* nella filosofia cristiana della storia copre lo stesso contenuto simbolico del concetto di *alienazione* nel pensiero di Marx. Se poi qualcuno (Löwith, ecc.) vorrà sostenere che il concetto di alienazione non è altro che una "secolarizzazione razionalistica" del precedente concetto di caduta, ebbene lo sostenga pure. C'è qualcosa di vero, ovviamente, ma non si coglie egualmente il punto essenziale, e cioè che dopo Hegel è possibile concettualizzare razionalmente il passaggio qualitativo dalla rappresentazione religiosa (*Vorstellung*) al concetto filosofico vero e proprio (*Begriff*), e tutte le teorie della secolarizzazione pura e semplice (Schmitt, ecc.) *non* colgono questo salto qualitativo, e si fermano a rilevare tutti gli (ovvi) elementi di continuità. Il fatto è che la *specie umana*, o se vogliamo il genere (*Gattung*), continua nel tempo, e sarebbe strano che non ci fossero anche robusti elementi di continuità sia nella sua immagine del mondo (*Weltbild*) sia nella sua concezione generale del mondo (*Weltanschauung*).

Questo schema di *Caduta – Redenzione* si situa spazialmente in uno *Spazio* appunto largamente simbolico, in cui si cade verso il *Basso* e ci si redime salendo verso l'*Alto*. Nella *Divina Commedia* di Dante, appunto, si scende all'*Inferno* e si

sale verso il *Purgatorio* ed il *Paradiso*. Ma ovviamente l'alto delle cattedrali gotiche non ha nulla a che fare con l'alto dei grattacieli delle metropoli moderne. L'alto dei grattacieli è uno spazio privato, risultante dalla speculazione edilizia, per cui su di una superficie relativamente modesta si possono costruire migliaia di locali da vendere o da affittare. L'alto delle cattedrali medioevali è uno spazio pubblico, in cui l'*agorà* della libera discussione socratica è sostituita dal *pulpito* della predicazione dei sacerdoti.

Nei fondamentali *Studi su Dante* di Erich Auerbach viene ricostruita in modo magistrale la filosofia della storia di Dante, il che fa di Dante uno dei principali filosofi medioevali, e non solo un poeta (qualcosa di simile si potrà dire seicento anni dopo per l'altro grande poeta-filosofo italiano, Giacomo Leopardi). Dante disegna una rappresentazione della storia scandita da alcuni avvenimenti capitali: il peccato originale, che segnò la caduta degli uomini e l'inizio del corso storico; l'incarnazione di Cristo, e cioè la prima redenzione, che permise agli uomini di risollevarsi; una seconda caduta, determinata dal fatto che la Chiesa si è trasformata in potere politico, dalla conseguente crisi dell'autorità imperiale, ed infine dall'avvento di una società mercantile, che riduce tutto ad avidità e denaro; ed infine, una fine del mondo che viene annunciata come non lontana (cfr. *Paradiso*, XXX, vv. 130-132). C'è stata dunque una prima caduta ed una prima redenzione, una seconda caduta e l'attesa di una seconda redenzione. Le folle presenzialiste postmoderne che oggi affollano gli "eventi" delle letture giullaresche di Dante non immaginano certamente che cosa a quei tempi arrovellasse il nostro massimo poeta nazionale.

Chi vuole farsi plasticamente un'idea della rappresentazione simbolica del mondo nel medioevo deve andare a visitare la cittadella monastica di Mont Saint Michel in Normandia. Salendo dal basso verso l'alto si ha infatti la trasformazione in pietra "materiale" delle gerarchie sociali "ideali": nell'ordine dal basso verso l'alto, la dispensa, la stanza per i pellegrini comuni (*laboratores*), poi lo *scriptorium* (la filosofia e la teologia), poi più su il salone per i pellegrini di riguardo (nobili, re, *bellatores*), ed infine più in alto ancora, il chiostro e la chiesa. Questa disposizione verticale suggeriva una ben precisa scansione simbolica: al livello inferiore, il nutrimento del corpo; al livello intermedio, il nutrimento dello spirito nello studio e nella lettura silenziosa; al livello più alto, che coincideva con il piano di accesso alla Chiesa, il nutrimento della meditazione cristiana ed il trionfo della fede.

A differenza di come sostengono i goffi manuali dossografici di storia della filosofia, il medioevo è stato il trionfo del materialismo, e particolarmente del materialismo del tatto. I medioevali volevano soprattutto toccare, e non solo nel senso boccaccesco del termine. I re di Francia toccavano i plebei, e li guarivano dalla scrofola. I fedeli volevano vedere le reliquie, e se possibile anche toccarle. Dovunque, regna la materia.

Certo, non si tratta del "materialismo" dell'antichità (gli atomi che cadono nel vuoto deviando dalla loro traiettoria verticale e formano il mondo senza bisogno di un intervento demiurgico esterno), e neppure del materialismo moderno (la materia come *medium* spaziale del libero scorrimento simbolico delle merci in tutte

le direzioni senza più alcun controllo e giudizio morale "celeste", e poi la *Materia* come sciocca divinità idolatrica del comunismo storico novecentesco). A differenza del materialismo antico e del materialismo moderno il materialismo medioevale è un materialismo del "contatto" diretto materiale di Dio e del mondo. Chi pensa che io stia esagerando rifletta sul tema della cosiddetta "transustanziazione", cioè della presenza materiale, e non solo simbolica, di Cristo nell'ostia consacrata. Agli occhi di un moderno, si tratta di superstizione pura, ma questo è possibile pensarlo solo dopo dosi massicce di demitizzazione razionalistica, cui il popolo dei credenti anche oggi è del tutto estraneo (stimmate di Padre Pio, liquefazione del sangue di San Gennaro, ecc.). Ma dove i filosofi illuministi vedono solo residui di superstizione e la presenza di una plebe irredimibile, la gente comune, che conta *sempre* più dei filosofi razionalisti, vede, sente e soprattutto tocca il *dolore*, il dolore che è sempre materiale. In caso contrario, non si capisce bene la dinamica di una storia apparentemente tanto assurda come la transustanziazione, e cioè la trasformazione materiale del corpo e del sangue di Cristo in pane e in vino.

Il notevole teologo razionalista Berengario di Tours, che dubitava che la transustanziazione producesse veramente la presenza materiale del corpo di Cristo nell'ostia, fu condannato nel 1079 in un concilio presieduto da Gregorio VII, lo stesso papa che affermò per primo in modo sistematico il primato assoluto della chiesa sul potere politico imperiale del tempo (lotta per le investiture, ecc.). Senza voler troppo indulgere in una lettura alla Sohn-Rethel, faccio egualmente l'ipotesi che l'insistenza sulla *realtà materiale* del processo di transustanziazione non sia altro che il raddoppiamento simbolico della *realtà materiale* del primato papale sul potere politico. Non mi spiegherei altrimenti il fatto, altrimenti inesplicabile, che la chiesa non abbia mai mollato su questa questione, anche se può sembrare plausibile che non lo abbia mai fatto per salvare simbolicamente il ruolo essenziale del prete nell'esecuzione materiale dell'atto di transustanziazione.

Intorno al 1330 Occam scrive un piccolo trattato (*De sacramento altari seu de corpore Christi*) in cui sostiene semplicemente che la transustanziazione è logicamente indimostrabile, in quanto l'unica realtà materiale è la quantità e non solo la qualità, e quindi bisogna crederci e basta, senza pretendere di "dimostrarlo". Per questo, e solo per questo, fu proclamato eretico, e se non fosse scappato in Baviera, l'avrebbero certamente bruciato vivo *per questo* (e poi se la prendono con il cosiddetto "irrazionalismo" dei musulmani!). Del resto, un recente studio dello storico Pietro Redondi ha sostenuto (con argomenti assolutamente plausibili) che lo stesso processo a Galilei del 1632 non aveva tanto di mira il suo copernicanesimo, quanto proprio il fatto che la sua teoria quantitativa della natura riprendeva il vecchio argomento di Occam, sostenuto dai luterani, per cui le sostanze sarebbero così due, la sostanza divina e la configurazione quantitativa del pane e del vino (teoria luterana della consustanziazione, nemica della teoria cattolica della semplice transustanziazione). Secondo Redondi, l'accusa di negare il sistema geocentrico sarebbe stata *meno* grave dell'accusa di negare la trasformazione integrale di Cristo in pane ed in vino.

Il razionalismo moderno che ride delle discussioni bizantine sul sesso degli angeli e sulle discussioni cattoliche sulla transustanziazione dall'alto della boriosa epistemologia contemporanea mostra di non sapere neppure che cosa sia l'analisi ontologico-sociale della genesi delle categorie del pensiero. Se un tema permane per più di cinquecento anni, da Berengario di Tours a Galileo Galilei passando per Occam, si pensa forse che fosse una pura perdita di tempo e non invece un modo, sia pure contorto, con cui gli uomini di quel tempo cercavano di rappresentarsi simbolicamente i loro rapporti sociali? La questione, infatti, stava nella materialità vera e propria della fede cristiana. E del resto, la compresenza contraddittoria di qualità e quantità, evidente nella teoria della transustanziazione, *non* corrisponde forse alla compresenza contraddittoria di un elemento qualitativo (l'*alienazione*) e di un elemento quantitativo (la *misura del tempo di lavoro sociale medio* e la sua trasformazione in *prezzo di produzione*) nella teoria del *valore-lavoro* di Karl Marx?

So di aver stupito con questa ardita analogia il lettore pio e timorato, ma senza «meraviglia» (Aristotele) non c'è neppure filosofia. In proposito, il medioevo teologico cristiano (su quello musulmano non dico nulla, data la mia imperdonabile e pittoresca ignoranza dell'arabo) è una miniera di stimoli e di spaesamenti. Il fatto è che in esso la lotta di classe, che nel mondo antico era del tutto trasparente e senza veli, e per questo i filosofi potevano concettualizzarla chiaramente, sia pure spesso sotto metafore naturalistiche (il *fuoco semprevivo* di Eraclito, ecc.), non può praticamente essere concettualizzata, e deve sempre passare attraverso metafore religiose.

L'invenzione sociale ed ideologica del *Purgatorio*, studiata dallo storico francese Jacques Le Goff, è in proposito rivelatrice. Il cristianesimo originario e proto-medioevale conosceva soltanto uno schema rigidamente dualistico proiettato nell'aldilà, con la conseguenza che fra il *Paradiso* e l'*Inferno* risultava problematico introdurre e pensare "il terzo luogo dell'eternità". Vi erano state certo anticipazioni studiate da Le Goff (Agostino, Gregorio Magno, Beda il Venerabile, ecc.), ma non erano state sufficienti per imporre socialmente la creazione simbolica del *Purgatorio*. C'è voluta la "rivoluzione commerciale" del XII secolo. E fu questa rivoluzione commerciale a far creare il *Purgatorio* dai teologi. È interessante che Le Goff, lungi dall'essere un "marxista", è un intellettuale che si è sempre autodefinito "di destra". Ma in queste cose non conta la ridicola autodefinizione identitaria di tipo "sportivo", ma soltanto il rigore del metodo che si usa per interpretare la storia.

I veri "inventori" del *Purgatorio* furono alcuni preti parigini come Pietro Cantore e Simone di Tournai, ma nel secolo successivo tutta questa materia fu codificata da Innocenzo IV nel 1254 e da teologi come Alessandro di Hales e Tommaso d'Aquino. Alla base sta il fatto che la Chiesa si inserì positivamente nella rivoluzione commerciale, nonostante le proteste pauperistiche degli eretici (l'«estrema sinistra» del tempo). Tollerò mestieri che prima aveva considerato illeciti, come il prestito di denaro dietro interesse, e si fece mediatrice fra le nuove esigenze mondane degli uomini e le loro speranze di salvezza dell'anima. Proprio quando per i mercanti e gli esponenti delle fiorenti corporazioni e per i primi banchieri poteva farsi più

inquieta l'idea della morte, accettò ufficialmente la concezione del *Purgatorio* e la fece predicare, ed in questo modo offrì a molti cristiani un concreto messaggio di speranza.

Bisogna tener conto del fatto che il prestito ad usura si fonda sul tempo, ed il tempo per sua natura è un dono gratuito di Dio. L'usuraio, per così dire, fa lavorare Dio al suo posto, e fa lavorare Dio per il suo egoismo personale di arricchimento crematistico. Il fatto di "legittimare", sia pure con la mediazione simbolica di una espiazione "a tempo" da passare in *Purgatorio*, fu un fatto indubbiamente dirompente. Fino al XII secolo i soli prestatori ad usura erano gli ebrei, ma di essi si dava per scontato che essendo per di più stati un "popolo deicida" (secondo l'interpretazione puramente giudeofoba del proceso di Gesù discussa in un precedente capitolo), sarebbero comunque andati all'inferno. Ora, invece, a far lavorare il tempo, regalo di Dio, per arricchire i mercanti ed i banchieri, sono dei cristiani (se non ricordo male, la città piemontese di Asti fu la prima a legalizzare completamente il prestito ad usura). Dargli una via di salvezza con i castighi purgatori diveniva così un vero e proprio "aggiornamento teologico", simile a quello che oggi i laici chiedono a gran voce ai poveri pretoni disorientati.

La teoria marxiana del fatto che il tempo di lavoro sia direttamente l'origine dell'alienazione, ove questo tempo di lavoro sia incorporato nel processo di accumulazione del capitale, *non* deriva certo *direttamente* dalla concezione religiosa per cui il tempo, dono di Dio, non deve essere "alienato" dal denaro. A mio avviso, però, esiste una *derivazione indiretta*, che risale addirittura a considerazioni di Esiodo (gli uomini non sono mai né del tutto buoni né del tutto cattivi, e per questo gli dei concedono loro un'ambigua speranza). Del resto, se esiste una continuità antropologica del genere umano (*Gattung*), e se la filosofia si occupa di ciò che è, ed è eternamente, perché stupirsene? In tutti i periodi storici, nonostante ovvie differenze, gli uomini hanno sempre ritenuto che vi fossero la *Giustizia* e l'*Ingiustizia*, ed il massimo di ingiustizia (*adikia*) consistesse nel rubare agli altri uomini lo spazio ed il tempo in cui vivevano. Vi sono indubbiamente tipi diversi di sfruttamento (schiavistico, feudale, capitalistico, ecc.), ma in tutti questi casi vi è un minimo comun denominatore, che gli sfruttatori prendono per sé più spazio (abitano in palazzi e giardini, e confinano i poveri in tuguri malsani), e soprattutto più tempo, aumentando le ore di lavoro agli sfruttati (circa la metà del primo libro del *Capitale* di Marx è dedicato a questo "furto" di tempo, da cui un recente saggio di Diego Fusaro ha estratto il tema della cosiddetta "schiavitù salariata" in Marx).

La fabbricazione del *Purgatorio*, avvenuta nel quarantennio 1140-1180, è certamente un equivalente storico-sociale funzionale della fabbricazione del marxismo, avvenuta nel ventennio 1870-1890. Da entrambi questi fenomeni sono derivati capolavori letterari, come la *Divina Commedia* di Dante, e capolavori filosofici (il grande marxismo critico del Novecento). La fabbricazione del *Purgatorio* fu certamente delegata ad un piccolo gruppo di teologi esperti in scritture, ma solo uno sciocco può pensare che si sia trattato di una committenza diretta, a pagamento, da parte di un gruppo di mercanti desiderosi di essere salvati da un gruppo di

intellettuali conoscitori del latino (la conoscenza del greco avrebbe certo implicato un supplemento di cento zecchini d'oro). Solo uno sciocco può pensare ad una telefonata del genere, fatta da Giovanni Agnelli ad Hannah Arendt: «Signora, i comunisti mi rompono le scatole in fabbrica con scioperi continui. Per favore, mi costruisca una bella teoria del totalitarismo, ed io la ripagherò con azioni FIAT». Gli intellettuali si muovono autonomamente, interpretando liberamente lo «spirito del tempo» (*Zeitgeist*), ed il contesto sociale circostante poi "seleziona" la ricaduta ideologica delle loro produzioni "disinteressate", funzionalizzandola ad interessi sociali collettivi. La fabbricazione del *Purgatorio* è in proposito veramente un caso da manuale, o come si dice oggi, un *case-study*.

E tuttavia, la semplice fabbricazione simbolica del *Purgatorio* non poteva certamente bastare. Lo sviluppo economico e commerciale avvenuto prima della grande catastrofe della Peste Nera del 1348 aveva contribuito a formare un'articolazione sociale complessa. Le esigenze di medici competenti, preti colti, notai che registrassero i passaggi di proprietà, avvocati e funzionari dei comuni e dell'amministrazione imperiale, ecc., aveva dato luogo alla formazione delle *Universitates* e delle quattro facoltà originarie (diritto, medicina, teologia ed *artes*, essendo quest'ultima una specie di super liceo classico-scientifico). In casi del genere, la sistematizzazione del sapere filosofico *non* si fai mai aspettare a lungo. E poiché qui ci si limita ad una ricostruzione storico-genetica ed ontologico-sociale delle categorie del pensiero, senza ovviamente avere l'impossibile velleità di ricostruire l'intera storia della filosofia (come scrisse Hegel, bisogna che anche il casuale sia necessario, e quindi una simile ricostruzione non può certo "dedurre" tutti i filosofi elencati nelle dosso grafie), è bene soffermarsi su due correnti decisive del pensiero di questo periodo, l'aristotelismo ed il nominalismo. Indagheremo quindi prima l'aristotelismo, e poi il nominalismo, sia dal punto di vista del loro contenuto veritativo sia dal punto di vista della loro funzione ideologica.

L'aristotelismo giunse in Europa occidentale attraverso il meritorio lavoro interculturale dei traduttori di Toledo, che traducevano direttamente dall'arabo al latino "saltando" il testo greco originale. Tutto questo era dovuto alle scelte culturali suicide dell'impero carolingio prima e sassone poi, e soprattutto al provincialismo aggresivo del papato romano. Occuparsi di filosofia senza il greco è infatti un po' come occuparsi di tecnologia oggi senza l'inglese.

Ma mentre la poesia non è integralmente traducibile, la filosofia invece è integralmente traducibile, purché ovviamente di ogni termine si dia l'equivalente semantico e concettuale giusto. Ho personalmente discusso a lungo su Hegel con dei filosofi indiani che non conoscevano il tedesco e lo avevano letto in traduzione inglese, eppure ne avevano capito perfettamente sia la lettera che lo spirito, mentre vi sono personaggi come Habermas, che pure almeno in teoria dovrebbero conoscere la lingua tedesca, e tutto ciò che hanno capito di Hegel è che bisogna demarcarsene completamente per poter diventare veramente "moderni" e non restare incollati al "pensiero metafisico". Con simili "tedeschi", meglio il dialetto polinesiano delle isole Tonga!

Aristotele giunse così in Europa passando dall'arabo al latino. E siccome tuttavia i testi filosofici (compresi quelli scritti in cinese antico) sono integralmente traducibili, perché la loro traducibilità integrale rispecchia la veritatività potenziale (*dynamei on*) che vi sta sotto, ciò che conta è che arrivò. Il solo paragone "dirompente" possibile è quello che possiamo stabilire con Hegel e con Marx. Una cometa luminosissima era apparsa nel cielo della filosofia. Questa cometa arrivò attraverso la meravigliosa interpretazione del medico arabo di Cordova Averroé, uno dei più grandi filosofi mai esistiti nella storia. Dal momento che non esistevano apparati ideologici di tipo inquisitorio come quelli che poi condizionarono il pur dottissimo Tommaso d'Aquino (la religione musulmana ne era priva), non possiamo stupirci del fatto che l'interpretazione di Aristotele data da Averroé sia *mille miglia* al di sopra di quella di Tommaso. La ragione di questa manifesta e pittoresca superiorità non deve essere cercata in contingenti fattori personali (forse l'essere medico è meglio che essere soltanto frate), ma deve essere cercato in un fattore sociale esterno: Averroé fu certamente perseguitato da rompiscatole esterni (la pianta dell'idiozia cresce in tutto il mondo, anche fra i pinguini dell'Antartide, non appena ovviamente giungono i cosiddetti "ricercatori"), ma almeno non era controllato a vista da papi, papetti, superiori domenicani, inquisitori, professori della Sorbona ed altri scriteriati ideologi del potere.

L'averroismo latino è stato un fenomeno sociale importantissimo, importante almeno come il marxismo critico novecentesco. Il fatto che se ne parli relativamente poco nei manuali di filosofia è dovuto al silenziamento opportunistico cui i conformisti indulgono sempre. E tuttavia l'attribuzione ad Averroé della cosiddetta "teoria della doppia verità" è un *falso storiografico* clamoroso, perché Averroé non sotenne mai che esistevano due distinte verità, una religiosa ed una filosofico-scientifica, ma che la verità era ovviamente *una ed una sola*, in quanto tutte le indicazioni che il dotto può trarre dalle verità filosofiche ricostruibili razionalmente dall'intelletto *sono esattamente* quelle che il credente può trarre dalle credenze religiose contenute nella rivelazione divina. È questo il contenuto della *falsafa* (in arabo "filosofia") di Averroé. La verità è una sola, ma ci possono essere due distinte *forme* di accesso. Nel pensiero occidentale una teoria del tutto simile si può trovare in Hegel, grande ammiratore di Aristotele, per cui lo *Spirito Assoluto* ovviamente è *Uno*, e non potrebbe che essere tale, ma esso può essere colto sia attraverso la via della rappresentazione religiosa (*Vorstellung*), sia attraverso la via della concettualizzazione filosofica (*Begriff*). Conclusione filosofica: sia per Averroé che per Hegel non esiste, e non può esistere, una qualsivoglia "doppia verità". Che poi questa posizione filosofica sia vera (come tendo a pensare io), oppure sia falsa e da correggere (come hanno pensato un mucchio di eminenti pensatori, dai positivisti a Feuerbach, da Marx a Lenin, ecc.), lo discuteremo meglio più avanti.

La chiave filosofica per capire quanto stiamo cercando di dire la si trova in due canti "gemelli" del *Paradiso* di Dante, in cui il poeta mette insieme San Francesco, fondatore dell'ordine dei francescani, e San Domenico, fondatore dell'ordine dei domenicani. Nel periodo storico in cui visse Dante, i due *ordines* erano spesso vi-

sti come alternativi, in quanto quasi sempre i domenicani difendevano l'uso di Aristotele come base filosofica della teologia cristiana, mentre quasi sempre i francescani lo rifiutavano in nome di una teologia di origine agostiniana (spesso scorrettamente definita come "platonica"). Ma Dante rifiuta questa alternatività in favore di una complementarietà fra i due. Celebra le nozze mistiche di Francesco con la *Povertà* e di Domenico con la *Fede*, fa celebrare Francesco dal domenicano Tommaso d'Aquino e Domenico dal francescano Bonaventura da Bagnoregio. E tuttavia, appare chiaro dal testo che Dante "sente" maggiormente Francesco rispetto a Domenico, in quanto "concretizza" nei dettagli di vita il primo mentre non lo fa con il secondo. Senza bisogno di ricorrere ad una sorta di "lettura sintomale" alla Althusser, direi che questo dimostra come la questione della *paupertas* stesse particolarmente a cuore a Dante. Ed infatti questa questione è stata centrale nel Duecento e nel Trecento almeno quanto la questione dello sfruttamento capitalistico (*Ausbeutung*) è stata centrale nell'Ottocento e nel Novecento. Non possiamo ovviamente pretendere che questo sia chiaro ai giullari dantisti degli "eventi" postmoderni, ma possiamo sperare invece che il nostro paziente lettore lo capisca.

Secondo Henry Denis la stessa *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino è stata una risposta all'averroista latino Boezio di Dacia, che alla Sorbona di Parigi aveva negato l'immortalità dell'anima (come poi fece duecento anni dopo l'aristotelico mantovano Pietro Pomponazzi nell'università di Padova) ed aveva insegnato apertamente che il bene supremo per l'uomo è la felicità sociale comunitaria (*felicitas politica*). È evidente che questa tesi di Boezio di Dacia (uno degli autori più "silenziati" della storia della filosofia occidentale, ed è chiaro il perché) corrispondeva perfettamente a quello che aveva insegnato Aristotele mille e cinquecento anni prima. Aristotele aveva infatti insegnato tre cose del tutto incompatibili con la fede cristiana, e cioè appunto: 1) che scopo dell'uomo è la felicità politica, sociale e comunitaria; 2) che il mondo fisico deve essere inteso come eterno e non come creato; 3) che l'anima è forma del corpo materiale, ed è pertanto impossibile concepirla come sinolo autonomo e sussistente, che possa pertanto permanere dopo la morte del corpo stesso.

Il capolavoro "aristotelico" di Tommaso d'Aquino sta dunque nell'avere riproposto Aristotele separandolo da queste tre tesi aristoteliche. Il lettore non filosofo dirà che è impossibile. Non è vero. Tutto è possibile per i filosofi. Ci sono stati platonici che hanno tagliato via la teoria delle idee, spinoziani che hanno trasformato Spinoza in teorico esagitato dei centri sociali, ed infine "marxisti" che hanno separato Marx dalla teoria dello sfruttamento capitalistico e dalla prospettiva del comunismo, trasformandolo in una sorta di profeta ecologista della globalizzazione. Non possiamo quindi stupirci del fatto che Tommaso abbia trasformato Aristotele in massimo teorico della teologia cristiana.

E tuttavia, non possiamo confondere il grande Tommaso con i poveracci sopra indicati. Tommaso (sul quale si sviluppò precocemente una leggenda metropolitana a proposito della sua uccisione, cfr. *Purgatorio*, XX, 68-69) fu un grandissimo filosofo, che ancora oggi si legge con meraviglia, del tutto indipendentemente

dal fatto che si abbia o no la sua "fede". Per lui Dio è la spiegazione ultima delle cose, ma non la causa diretta dei fenomeni naturali (e Ratzinger oggi pensa esattamente la stessa cosa). Ancor più, Tommaso ha sostituito il metodo della *lectio*, per cui il professore universitario legge il testo che vuole nel silenzio pecoresco degli studenti passivizzati, con il metodo dialogico della *quaestio*, per cui si è costretti a discutere nel merito tutti i dubbi e le obiezioni. C'è da restare ammirati per il coraggio di questo metodo, in quanto personalmente, in tutta la seconda metà del novecento, *non* ho quasi mai incontrato docenti "marxisti" tanto coraggiosi (uniche parziali eccezioni, Roger Garaudy e Jean Hyppolite, ed in Italia Ludovico Geymonat) da accettare il metodo della *quaestio*, ma ho sempre incontrato soltanto presuntuosi e tronfi babbioni che praticavano esclusivamente il metodo unilaterale della *lectio*.

Come è noto, Tommaso avanza la tesi per cui l'anima umana, oltre ad essere la forma sostanziale dell'uomo, è anche la sua forma sussistente, il che significa che è forma dotata di un a esistenza autonoma rispetto al corpo. Mi immagino Aristotele *redivivus* che ha imparato il latino ed ascolta roba del genere. La pratica della filosofia insegna a non stupirsi di niente, neppure di Stalin che si autoproclama il "vero" interprete di Marx. E tuttavia Tommaso sostiene che l'uomo, ente finito per definizione, possiede parzialmente (*partim habere*) la natura divina, alla quale "partecipa" (è evidente qui l'uso del termine platonico di *metexis)*. Mi sembra un'ottima impostazione antropologica, che sta alla base sia della posteriore concezione umanistica di Cusano e di Marsilio Ficino, sia alla posteriore concezione antropologica marxiana dell'ente naturale generico (*Gattungswesen*). L'uomo non è infatti direttamente identico al genere umano di cui pure fa parte (*Gattung*), ma ne partecipa ontologicamente (nel lessico tomista, *partim habere*), il che significa che è ontologicamente un essente-in-possibilità (nel lessico aristotelico, *dynamei on*), il che ne rende possibile il processo di progressiva "conformità al genere" stesso (nel linguaggio dell'ontologia dell'essere sociale di Lukács, *Gattungsmässigkeit*).

E tuttavia, seguendo qui Polanyi, il punto essenziale per l'attualità di Tommaso sta in ciò, che seguendo Aristotele Tommaso considera ancora l'economia come incorporata (*embedded*) nell'essere sociale complessivo, e ne rifiuta quella separazione che starà alla dell'opera di Adam Smith del 1776. Dico subito apertamente che un'eventuale economia postcapitalistica, che non potrà ovviamente che tenere conto della critica dell'economia politica fatta da Marx, dovrà tornare allo spirito di Aristotele e di Tommaso, in quanto in entrambi il *bene comunitario*, e *non il valore di scambio*, sta alla base dello stesso scambio delle merci e della stessa proprietà privata, che pure entrambi non mettono in discussione. La polemica di Tommaso contro il "comunismo" degli eretici del tempo ricalca gli argomenti di Aristotele contro il "comunismo" di Platone, e non riveste quindi un particolare interesse. Più interessante è il fatto che al centro dell'etica economica di Tommaso ci stia il concetto di moderazione e di misura (*metron*). Condannabile è cercare di ottenere guadagni che eccedano i bisogni vitali, così come condannabile è la concorrenza sfrenata, l'approfittare di congiunture favorevoli o, peggio, delle necessità e delle

difficoltà del prossimo. Certo, siamo sempre all'interno della teoria del "giusto salario" e del guadagno moderato (*lucrum moderatum*), e non mi sogno neppure di sostenere che saremmo già sul terreno marxiano della critica dell'economia politica. Ma ci sono almeno due questioni teoriche che bisogna assolutamente evidenziare in Tommaso, da cui traspare l'incredibile superiorità di questo domenicano rispetto agli ideologi della globalizzazione di oggi.

In primo luogo, Tommaso sostiene che la proprietà privata è un istituto del diritto positivo, e non certo del diritto naturale. Secondo quest'ultimo, infatti, tutti i beni dovrebbero essere comuni, anche se poi lo stesso Tommaso nota timidamente che la proprietà privata stessa, ove sia moderata e serva a fini sociali, è estranea ma non contraria al diritto naturale stesso. E tuttavia queste oscillazioni ci fanno capire il perché del fatto che tutti i veri sostenitori del capitalismo oggi siano contrari al diritto naturale, liquidato come residuo metafisico premoderno. Il solo marxista che abbia veramente capito questo punto cruciale è stato Ernst Bloch, in mezzo al coro asinesco dei "marxisti scientifici" nemici del pensiero detto "metafisico".

In secondo luogo, Tommaso scrive (cito letteralmente): «In caso di estrema necessità, tutte le cose sono comuni (*omnia sunt communia*). Per cui a colui che soffre una tale necessità *è lecito* sottrarre all'altro ciò che serve al suo sostentamento, se non trova chi glielo voglia dare spontaneamente». Mi sembra molto chiaro. Sono un nemico della citatologia, ma in questo caso la citazione era indispensabile. Tommaso giustifica quello che potremmo chiamare un "comunismo in situazioni di emergenza". Non è certamente ancora il comunismo di Marx, che non si basa sull'emergenza pauperistica ma sulla completa soddisfazione dei bisogni in condizioni di altissima produttività tecnologica, ma ne è a mio avviso comunque un presupposto logico e storico. E quindi, se l'economia politica inglese di Smith e Ricardo è una delle tre fonti e parti integranti esplicite del marxismo (Lenin), io direi invece che le teorie economiche di Aristotele e di Tommaso, sia pure non esplicitamente citate, ne sono ancora di più dei presupposti impliciti, almeno in un'ottica ricostruttiva di tipo storico-genetico ed ontologico-sociale, come quella che stiamo cercando di praticare.

Non possiamo oggi comprendere la crucialità assoluta delle nozze mistiche fra San Francesco e la *Povertà* nel *Paradiso* di Dante senza tener conto del vero e proprio *shock* causato in quegli anni dalla deriva crematistica e speculativa della Chiesa cattolica. I banditi cominciarono a lucrare sulle rendite e sulle indulgenze, iniziando una deriva su di un piano inclinato che poi portò al Lutero del 1517. E non solo, ma gli stessi banditi cominciarono a bruciare vivi tutti gli "estremisti" ed i "terroristi" dell'epoca, e cioè sia i ribelli sociali (lollardi in Inghilterra, hussiti in Boemia, ecc.), sia i teologi pauperisti ribelli, scelti soprattutto fra i cosiddetti "francescani spirituali". Lo stesso Occam, il più grande filosofo europeo del Trecento, riuscì a scampare soltanto perché, convocato ad Avignone, scappò in Germania presso l'imperatore. I conflitti di classe novecenteschi possono essere capiti meglio se ci si impadronisce storiograficamente dei conflitti di classe del Trecento. E come nel Novecento molti spiriti eletti cercarono in un "partito comunista ideale" il loro

risarcimento psicologico ed esistenziale rispetto alla brutale esistenza empirica del reale (stalinismo sovietico, fascismo, capitalismo colonialista, ecc.), nello stesso modo nel trecento molti spiriti eletti cercarono il loro risarcimento nell'equivalente religioso del tempo, e cioè nella cosiddetta *Chiesa invisibile*.

La concezione filosofica che sta alla base della *Chiesa invisibile* (e cioè l'invisibile comunità dei veri credenti) fu quella che lo studioso francese di Occam, Pierre Alféri, ha chiamato *ontologia della singolarità*. E che cos'è questa ontologia della singolarità, che sta alla base della *critica delle pseudo-entità collettive* (Chiesa cattolica corrotta, *ordo franciscanus* corrotto dalla vittoria dei conventuali sugli spirituali, ecc.)? È semplice, se ovviamente si possiede la chiave giusta. Dire che l'*universale* di per sé non esiste, ma esiste soltanto il *singularis*, e che soltanto nella singolarità esiste la perfetta ontologia dell'essere sociale, significa che le pseudo-entità collettive prima citate non sono nulla, se non praticano la *simplicitas* e la *paupertas* comuni sia a Gesù di Nazareth sia a Francesco d'Assisi. Solo il *singolo* frate francescano che le pratica, infatti, può veramente dirsi francescano, mentre l'*ordo franciscanus*, se ha smesso di praticarle, è solo un universale vuoto ed inesistente. Ed è questa, appunto, la base storica ed ontologico-sociale del cosiddetto nominalismo, che deve ovviamente sfuggire non solo ai postmoderni nichilisti di oggi (ad esempio ad Umberto Eco, il cui Occam nel *Nome della Rosa* è solo la caricatura medioevale del *detective* empirista Sherlock Holmes, il cui fine è la legittimazione della risata postmoderna contro il "fascista" Jorge da Burgos, maschera medioevale di Francisco Franco), ma anche ai compilatori delle storie dossografiche della filosofia europea.

In queste storie Occam diventa un cretino perditempo che "taglia" con il suo rasoio i ragionamenti superflui, e che sostiene che l'universale non esiste, ed esiste solo il singolare. Insomma, non c'è l'Uomo, ma solo Giovanni, Tommaso ed Annibale. Perbacco! Una vera scoperta! Che cos'è la penicillina al confronto? Il grande nominalismo medioevale, che fa da fondamento filosofico-ideologico alla protesta sociale contro la corruzione della chiesa, la degenerazione dell' *ordo franciscanus* e la cannibalesca brama di denaro dei mercanti e dei banchieri (destinata a vincere "alla grande" con le signorie, i principati e le compagnie di ventura quattrocenteschi), e fa da copertura ideale alla *chiesa invisibile* degli *individui singoli* che praticano veramente la *paupertas* e la *simplicitas* diventa occasione di chiacchiere insulse di perditempo che si chiedono stupidamente se esista l'universale o se esista solo il singolare! Ci sarebbe appunto da ridere, se ogni tanto la destoricizzazione e la desocializzazione del sapere filosofico non creassero "mostri", per dirla con Goya!

Il nominalismo medioevale è stato storicamente il *primo* episodio moderno di tentativo di mettere direttamente in rapporto l'individuo con il genere. L'individualità non nasce quindi con Hobbes, ma con Occam. Per essere esatti, essa era già nata con Abelardo. Non voglio certo "dedurre" la sua scelta di fare l'amore con Eloisa (vedi la bellissima *Storia delle mie disgrazie*), per cui fu poi castigato orrendamente con la castrazione, dalla sua scelta nominalistica in filosofia, per cui, pensandosi

come *individuum*, si pensava anche automaticamente come abilitato a fare l'amore, come ogni individuo degno di questo nome può e deve fare. La passione amorosa, sia spirituale che fisica, non ha bisogno di essere fondata su deduzioni teoriche. E tuttavia, pur sapendo che non è così, mi piace gratuitamente pensare che sia così. Inoltre – e qui chiudo – mi piace pensare che la critica nominalistica ai (cattivi) universali corrotti sia l'antecedente della critica marxiana dell'economia politica, la quale invece non avrà un fondamento filosofico nominalistico, bensì dialettico-idealistico, e quindi universalistico. Ma di questo più avanti.

XXIII.

La natura ontologico-sociale della rivoluzione protestante europea e dell'affermazione del rapporto diretto fra l'individuo e la divinità mediato dal testo vetero-testamentario

Il protestantesimo non fu certamente una "rivoluzione borghese" pura, in quanto nel Cinquecento la classe borghese vera e propria non si era ancora per nulla demarcata dalle strutture feudali e signorili, e cercava anzi in tutti i modi di inserirsi in esse senza pensare affatto di contestarle in modo rivoluzionario. Le sue strategie di inserimento erano peraltro profondamente differenziate da paese a paese. In Inghilterra scelse precocemente – a partire dalla fine del Quattrocento – la strategia dell'arricchimento privato, quella stessa strategia anti-statuale che poi ebbe il nome, duecento anni dopo, di *civil society*, nulla a che fare ovviamente con ciò che viene chiamato con questo nome nella *Filosofia del Diritto* di Hegel (e cioè *bürgerliche Gesellschaft*). In Francia scelse invece la diversa via "statalistica" dell'accesso alla nobiltà (*anoblissement*) mediante il funzionariato giudiziario ed amministrativo (*noblesse de robe*). In Spagna la cacciata degli ebrei (*marranos*) e dei musulmani (*moriscos*), i due gruppi "etnici" che avevano però fino al 1492 esercitato funzioni di fatto "preborghesi", e la possibilità di promozione sociale generalizzata nel funzionariato statale in America e nelle Filippine, oltre che nell'Italia occupata, fecero sì che per una vera e propria autonomia sociale della borghesia spagnola si dovette aspettare l'Ottocento. Non analizzo qui la specificità di ogni singolo paese europeo, ma chi ne è interessato può ricorrere al magnifico studio di Perry Anderson, *Lo Stato Assoluto*, guida ineguagliabile alla formazione dell'Europa moderna.

Quando inizia la rivoluzione protestante? In generale la si fa iniziare simbolicamente la notte del 31 ottobre 1517, in cui Martin Lutero inchiodò le sue 95 tesi "eretiche" sulla porta della cattedrale tedesca di Wittenberg. E tuttavia, siccome il diritto di periodizzare autonomamente il flusso storico è un diritto naturale dell'uomo, mi permetterò di proporre due date "alternative", il 1510 e prima ancora il 1484, spiegando ovviamente perché lo faccio, e lo faccio soprattutto perché senza "spaesamento" e modificazione delle abitudini consolidate non esiste "riorientamento gestaltico" nella considerazione della storia, e quindi anche della filosofia.

Nel 1510 Martin Lutero fa un viaggio a Roma, ed a mio avviso questo viaggio a Roma è un vero e proprio "viaggio iniziatico", senza il quale forse il protestantesimo non sarebbe mai nato, o sarebbe nato, ma non nella forma specifica che gli

dà Lutero. Questo viaggio determina un suo *senso di repulsione* talmente forte da "sbloccare" di fatto le residue resistenze. Con questo colgo l'occasione per respingere le pittoresche spiegazioni psicologiche correnti su Lutero, per cui il protestantesimo sarebbe nato da un suo complesso psicologico, caratterizzato da un inconscio senso di colpa nato dall'interiorizzazione di un modello repressivo, e legato quindi all'infanzia e alla proiezione su di un Dio severissimo e terribile dell'immagine paterna. Bevuto a piccoli sorsi, Freud fa bene, ma bevuto a garganella a bottiglioni pieni produce un diffuso rincoglionimento storiografico, peraltro funzionale indirettamente alla legittimazione capitalistica ed alla rimozione della lotta di classe. Il capitalismo ha sempre paura delle resistenze sociali, mentre se ne fa un baffo del complesso di Edipo e del mancato superamento della fase sadico-anale.

Riflettiamo un attimo sulla Roma del 1510. Siamo abituati a considerarla come un meraviglioso cantiere rinascimentale aperto, in cui in trecento metri di strada puoi incontrare Raffaello, Michelangelo e Bramante, e di intrattenerli sulla traduzione latina di Platone fatta da Marsilio Ficino. Non nego che fosse anche questo. Ma Roma era fondamentalmente una città di cortigiane e di puttane, di banditi notturni e di truffatori "turistici" autorizzati, un'oscena industria di reliquie e di taglieggiamenti sui turisti "religiosi". Non c'è quindi da stupirsi che un signore come Lutero arrivasse a convincersi che sul soglio di Pietro non sedesse il rappresentante di Cristo, ma l'Anticristo in persona. E per capire questo, bisogna sapere che da circa trent'anni l'idea dell'Anticristo circolava massicciamente in Europa. E questo ci porta alla seconda data di cui si è parlato.

Il 23 novembre 1484 si era verificata una congiunzione planetaria fra Giove e Saturno sotto il segno dello Scorpione, evento di grande rilevanza astrologica, perché secondo la teoria dell'arabo Albumasar avrebbe dovuto preludere ad un grande rivolgimento. In poche parole, una sorta di equivalente dell'11 settembre 2001. Per alcuni, sarebbe nato «un profeta eccellente e mirabile nell'interpretazione delle Scritture», mentre per altri sarebbe venuto «un grande eresiarca proveniente dal settentrione». Il punto centrale da capire è che le grandi attese messianiche di massa non sono mai semplici scoppi di "irrazionalismo" – come credono i positivisti di ogni tipo – ma sono sempre fenomeni sociali che nascono dalla percezione di diseguaglianze ormai intollerabili, unite per di più a fenomeni esterni. I turchi erano sbarcati a Otranto nel 1480, anche se non avevano potuto allargarsi all'interno, avevano decapitato un po' di pugliesi locali e poi si erano reimbarcati. Tutti pensavano, comunque, che ci avrebbero riprovato, perché il loro sultano aveva lasciato capire che si riprometteva la conquista militare sia di Venezia che di Roma. Il clima di isterismo sociale era alle stelle, e questo spiega fenomeni altrimenti inspiegabili, dalla pubblicazione a stampa delle profezie millenaristiche di Gioacchino da Fiore alla predicazione di Savonarola a Firenze. Un anno prima dell'affissione delle tesi di Lutero, nel 1516, il *Concilio del Laterano* aveva imposto ai vescovi cattolici di controllare che nella predicazione pubblica «non venisse predetto in alcun modo il futuro dalla *Sacra Bibbia*, né si affermasse di conoscerlo dallo Spirito Santo o per rivelazione divina».

Soltanto un esame genetico ed ontologico-sociale può ricostruire questo clima. In caso contrario, così come può sembrare che un signore di Mileto chiamato Talete abbia pensato che l'acqua sta all'origine di tutto, nello stesso modo può sembrare che due professori universitari, l'olandese Erasmo e il tedesco Lutero, abbiano "opinato" il primo che esiste il libero arbitrio del volere, mentre il secondo riteneva che invece non esistesse, e ci fosse invece al suo posto la predestinazione. Eppure, liberata dalla pedanteria dossografica destoricizzata, la discussione svoltasi fra il 1520 e il 1530 fra Erasmo e Lutero a proposito dei due problemi del *libero esame* e del *libero arbitrio* è stata assolutamente *fondativa* per il corso ulteriore della storia della filosofia dei cinquecento anni successivi. I temi del *libero esame* e del *libero arbitrio* (come è noto, Lutero affermava il primo e negava il secondo) sono stati infatti decisivi nel dibattito posteriore, perché trattano delle due decisive categorie ontologiche modali della *possibilità* e della *necessità*. Queste due categorie modali hanno infatti "regnato" a tal punto nel dibattito successivo da consigliare che la loro discussione cominci già da qui, anche se la loro secolarizzazione vera e propria dovrà aspettare il Settecento e l'Ottocento. Discutiamo dunque prima il tema del *libero esame*, e poi quello del *libero arbitrio*, mostrando il filo rosso che li collega al dibattito ulteriore.

Martin Lutero aveva sollevato il tema del *diritto assoluto* del credente ad interpretare liberamente i testi sacri, e per questo li aveva tradotti nella lingua tedesca parlata e ne aveva poi favorito la diffusione a stampa. È stato detto che la rivoluzione protestante è stata favorita in modo decisivo dall'invenzione della stampa, ed è possibile concordare moderatamente con questa valutazione, purché non la si assolutizzi trasformandola in una spiegazione "tecnologica" della storia. Dalla stampa al collegamento in rete via *internet* è ovvio che il "mezzo" influenzi il messaggio (o meglio, il modo sociale in cui il messaggio viene recepito, dal massimo di attivizzazione collettiva al massimo di passivizzazione individualistica – e chi vuole intendere intenda), ma sarebbe sbagliato concluderne che il mezzo *è* il messaggio (Mac Luhan, ecc.). La stampa fu certamente importantissima fra il 1520 e il 1560, ma la rivoluzione protestante fu dovuta a profonde ragioni sociali, non certo alla tecnologia della carta stampata. Il tema del *diritto assoluto* del credente ad interpretare liberamente i testi biblici e neotestamentari era già stato ovviamente sollevato nel medioevo, e non era nuovo, ma in questo caso il punto fondamentale stava nel fatto che non era più socialmente possibile bruciare sul rogo immediatamente chi lo aveva sollevato, dati i nuovi rapporti di forza politici e sociali. Nel 1520 Lutero poteva predicare liberamente in Germania, mentre nel 1320 o nel 1420 sarebbe stato bruciato vivo, il che non deve farci concludere in modo relativistico che la verità in sé è relativa ai rapporti di forza in cui è inserita, ma che la sua enunciazione e la sua connessa ricaduta ideologica invece lo sono. Vi è qui – non dimentichiamolo mai – la base storica per poter distinguere la *filosofia*, che si occupa di *ciò che è, ed è eternamente*, e si propone l'accertamento veritativo della corretta natura del rapporto fra essere individuale ed essere sociale (nel linguaggio di Hegel e di Lukács, fra *universalità*, *particolarità* ed *individualità*), e l'*ideologia*, che inserisce

necessariamente questi contenuti all'interno di inevitabili (e quasi sempre benefici) scontri di interessi collettivi.

La rivendicazione del *libero esame* è di origine greca, ed è per questo che non è esatto dire che Lutero si oppose allo spirito classico. Lutero si oppose parzialmente all'umanesimo, questo è certo, ma si oppose all'umanesimo perché quest'ultimo si era degradato a cultura cortigiana ed era degenerato in puro filologismo erudito ed in estetismo al servizio dei committenti ricchi. Troppo spesso gli umanisti quattrocenteschi avevano fatto l'apologia del denaro e troppo spesso avevano considerato la povertà unicamente come simbolo di vergogna e di fallimento. In questo senso, l'apologia calvinista della ricchezza come segno del favore divino si inserisce in un rapporto di continuità e non di rottura con le oscene dichiarazioni degli umanisti in favore del denaro. I primi umanisti fiorentini del quattrocento avevano già detto apertamente che «il denaro può di gente nata fra i rifiuti fare nobili illustri» e che «un uomo senza il denaro non è un uomo». Dante non lo avrebbe mai detto, e avrebbe spedito all'inferno chi lo avesse scritto. Ma qui c'era con tutta evidenza la copertura ideologica servile della legittimazione del nuovo potere dei Medici, e dell'accesso alla nobiltà attraverso la via del commercio e della speculazione bancaria. Viste le cose sotto questa ottica, persino la teoria di Max Weber sulla decisività della sintesi di vocazione e di professione (*Beruf*) appare oggetto di moderata relativizzazione. Non c'è dubbio infatti che vi sia stato un legame fra protestantesimo e decollo dello spirito capitalistico, anche se gli *animal spirits* di questo decollo crescono sotto tutti i climi (e si vedano gli odierni "decolli" ultracapitalistici in India ed in Cina). Ma in Europa la legittimazione del denaro non ha avuto nessun bisogno di aspettare i disgustosi ed esagitati predicatori calvinisti, che peraltro credevano talmente poco al *libero esame* da portare al rogo il medico spagnolo Michele Serveto sulla base di un dissenso interpretativo sulla natura della trinità.

La legittimazione del denaro (e qui rimando al precedente capitolo) cominciò in Europa con la sconfitta storica della *chiesa invisibile* di Occam e dei francescani spirituali, e lo stesso umanesimo (che Dio benedica comunque la sua riscoperta della lingua greca!) si inserisce pienamente in questa sottomissione della cultura alle nuove esigenze ideologiche sorte con la mescolanza dei vecchi ceti feudali tradizionali e dei nuovi ceti arricchiti con il commercio, il prestito ad usura ed il mercenariato militare di ventura (signoria, principati, corti dei nuovi stati nazionali, ecc.). Detto questo, viva la grande arte rinascimentale! Nulla mi è più disgustoso delle miserabili guardie rosse cinesi che credevano di opporsi alla "borghesia nel partito" distruggendo opere d'arte e reperti archeologici! Un quadro di Raffaello vale per me più dell'intera produzione ideologico-gruppuscolare di tutto il secondo Novecento, cui ho anch'io sciaguratamente contribuito, sia pure in minima parte! E tuttavia, tutto questo non toglie niente al fatto storico per cui la legittimazione ideologica dell'arricchimento individualistico *non* ha dovuto aspettare Lutero, e tantomeno Calvino, ma era già stata compiuta dall'umanesimo italiano, nella misura in cui quest'ultimo aveva accettato di essere incorporato negli apparati ideo-

logici della nuova classe al potere dopo il periodo 1350-1450, frutto del matrimonio fra vecchi ceti feudali e nuovi ceti "arricchiti" (Medici, ecc.).

Tornando al nostro tema della decisività del *libero esame* luterano dei testi biblici, è noto che Hegel ritenne che qui si trovasse la vera origine del mondo moderno, in quanto da questa libertà interpretativa originaria sarebbero poi sorte progressivamente tutte le altre libertà economiche e politiche della modernità, fino ed oltre il famoso postulato kantiano della libertà del volere, che Hegel accetta integralmente, salvo a denunciarne il carattere astratto di "cattiva infinità" e ad integrarlo con la sua costituzione storico-dialettica del soggetto, costituzione storico-dialettica del soggetto che fu poi alla base della "integrazione sociale-classista" attuata (a mio avviso, con pieno successo) da Karl Marx.

Questa scelta di Hegel non deve stupirci, in quanto la stessa filosofia hegeliana della storia è una filosofia della libertà, ed in quanto filosofia della libertà si è poi prestata a scelte politiche differenziate, da Karl Marx (la libertà concreta del soggetto rivoluzionario contro la libertà astratta del borghese-cittadino) a Benedetto Croce (la libertà liberale come modello eterno e sovrastorico di ogni possibile libertà). Hegel sublimava così il proprio protestantesimo luterano di famiglia, nutrito di antipatia verso il cattolicesimo, religione dell'obbedienza papista e del culto pagano-idolatrico delle reliquie. Possiamo però chiederci in piena libertà interpretativa se veramente Hegel abbia o no avuto ragione ad individuare nel libero esame biblico di Lutero la sorgente originaria del concetto di libertà occidentale. In proposito, la mia opinione è cautamente negativa. Dal momento però che questo tema della "libertà d'interpretazione", legata alla libertà di diffusione pubblica penalmente e civilmente non punibile di questa libertà d'interpretazione è uno dei temi filosoficamente più importanti della storia, è bene discuterne già fin da ora, anche se il tema ritornerà continuamente.

Non c'è dubbio che una delle forme in cui il potere si manifesta è la censura delle opinioni dissenzienti e l'impedimento penale e giudiziario della libertà d'espressione. La cartina di tornasole per capire quali siano realmente i fattori ideologici di legittimazione di un sistema sociale è infallibilmente rinvenibile nelle proposizioni penalmente sanzionabili. Nel medioevo negare Dio era penalmente sanzionabile, in quanto Dio era il fondamento simbolico della legittimazione sociale feudale, mentre oggi qualunque mascalzone può vendere i *jeans* con Cristo che li indossa e può riempire di fango la religione fra gli schiamazzi approvativi della nuova plebe postmoderna. In compenso oggi negare l'Olocausto ebraico del 1943-45 è un reato penalmente perseguibile (del tutto indipendentemente dal fatto che il genocidio nazista sia veramente avvenuto nei termini e nella quantità simbolica del famoso 6 milioni), laddove sputare su Cristo non lo è più, perché il complesso di colpa dell'Europa deve essere mantenuto all'infinito, visto che sull'espiazione di questo complesso di colpa si basa l'appoggio al sionismo israeliano ed il mantenimento delle basi militari americane. Non c'è bisogno di conoscere la parabola del Grande Inquisitore di Dostoevskij per sapere che Gesù Cristo sarebbe stato bruciato vivo per eresia dalla Chiesa cattolica, e sarebbe stato bruciato vivo proprio nei termini

del *Concilio Laterano* del 1516, in quanto come è noto Gesù «prevedeva il futuro partendo dalla *Sacra Bibbia*, ed affermava di conoscerlo dallo Spirito Santo e per rivelazione divina». Ricordo ancora lo sconcerto e l'indignazione del mio vecchio amico editore Vangelista di Milano quando gli dissi che Marx sarebbe stato certamente ucciso da Stalin se avesse esposto pubblicamente le sue opinioni sulla natura sociale del suo "comunismo", anche se poi aggiunsi prudentemente che Marx, essendo quello che i Greci antichi chiamavano *phronimos*, e cioè non completamente cretino, sarebbe stato zitto ed avrebbe utilizzato la sua conoscenza del greco per scrivere un innocuo libro sulla lotta di classe nella Atene di Pericle.

Ma, mentre la libertà d'espressione pubblica è un dato politico-sociale che dipende dai rapporti di forza nella congiuntura storica, oppure dalla totale irrilevanza sistemica nella riproduzione sociale classista complessiva (come oggi, in cui la riproduzione sociale sopporta tutto – all'infuori della sola contestazione delle cifre del genocidio ebraico – attraverso le tecniche del silenziamento, dell'emarginazione e della demonizzazione delegate agli appositi ceti dei giornalisti e/o degli intellettuali), il *libero esame* luterano è qualcosa che merita una riflessione ulteriore. Si tratta di un vero pozzo senza fondo, che non si scandaglia mai abbastanza.

Marx scrisse a suo tempo che bisognava passare dalla semplice innocua interpretazione del mondo alla sua trasformazione rivoluzionaria. Giustissimo, se però si aggiunge subito che non esiste trasformazione senza preventiva interpretazione, ed anzi la natura della trasformazione pratico-politica del mondo dipende strettamente dalla preventiva interpretazione teorico-filosofica di esso, visto che l'agire dell'uomo è un agire teleologico (Lukács), e l'*ontologia dell'essere sociale* parte proprio dal principio che la differenza fra l'ape e l'architetto, secondo i termini usati da Marx, sta nel fatto che la prima non progetta l'alveare, mentre il secondo invece dovrebbe progettare le sue realizzazioni politico-sociali. Non basta quindi ripetere che Lutero sosteneva che bisognasse compiere un libero esame dei testi biblici. Bisogna anche chiedersi, o meglio richiedersi, *che cosa* contenevano i testi biblici. Me lo sono già chiesto nel sesto capitolo (*Antico Testamento*), e poi nel diciannovesimo (*Nuovo Testamento*), ma il tema è talmente importante da richiedere un continuo "ritorno" esegetico.

Sulla scorta soprattutto della lettura di Mario Liverani, ho parlato dell'*Antico Testamento* come di un *grande romanzo identitario* che si pone al servizio di una *strategia teologica* di potenziamento del potere, da un lato, e di rafforzamento simbolico dell'eccezionalissimo esclusivistico ebraico, dall'altro. Nella confezione di quest'opera si possono ovviamente riscontrare elementi mitici di origine diversa (sumerica, egiziana ed assiro-babilonese), residui politeistici evidentissimi (e si vedano gli studi rivelatori dell'epigrafista romano Massimo Baldacci), riscritture redazionali differenziate a seconda se si voleva o meno evidenziare il ruolo dei sacerdoti, sistematizzazioni addirittura commissionate dall'imperatore zoroastriano Ciro il Grande, ecc. È tutto pane per gli esegeti biblici, tribù che rispetto ed ammiro, leggo e commento, ma di cui non faccio parte. E tuttavia, la ricaduta storico-ideologica di questo grande romanzo identitario posto al servizio di una strate-

gia teologica di rafforzamento etnico-sacerdotale è invece a tutti gli effetti *il mio pane*, e quindi mi permetto di aprirci il becco in proposito. Questo *grande romanzo identitario*, dall'esodo dall'Egitto all'occupazione armata genocida della Palestina, ecc., ha una potenzialità simbolica ed analogica addirittura *esplosiva*, perché può essere messo facilmente al servizio di strategie similari di occupazione territoriale e esclusivista (pensiamo alla trinità dei coloni americani dell'ovest, la *Bibbia*, il fucile e la bottiglia di *whisky* per risolvere i problemi di conciliabilità dei due fattori precedenti), o della pretesa di primato politico che deriva dal mandato divino (la *house on the hill* dei predicatori protestanti americani, i *neo-cons* di oggi, doppio significato inglese e francese del termine, ecc.). Non ha quindi molto senso elogiare semplicemente il *libero esame* interpretativo, come non avrebbe senso elogiare le mine che si usano per le esplosioni minerarie se fossero date in gioco a bambini incauti ed un po' scemi. Dare l'*Antico Testamento* in mano a popoli colonialisti e razzisti significa consegnare un *ordigno esplosivo*. Ammazzi gli indiani e sei convinto di ammazzare simbolicamente gli egiziani, i madianiti e gli amaleciti. E via di questo passo. A questo punto, ci si può chiedere seriamente se sia meglio che questa vera e propria bomba ad orologeria venga consegnata alla libera interpretazione analogico-simbolica di tutti, oppure venga "sorvegliata" da un'apposita casta di pretoni-filologi esperti del contesto storico. Negli USA, qualunque idiota televisivo finanziato da petrolieri texani può legittimamente aprire la sua *Bibbia*, e sentirsi *ipso facto* Mosé, Giosuè, Gedeone e Sansone. Nulla di male, se questo idiota televisivo non occupasse il mondo con basi nucleari e non potesse lanciare aggressioni distruttive unilaterali. Certo, il *libero esame* di Martin Lutero non ha nessuna colpa, così come Marx non ha nessuna colpa per i *gulag* di Stalin. Nello stesso tempo i Greci antichi non avrebbero mai fatto l'apologia del *libero esame* formalmente concepito, ma soltanto della saggezza nell'interpretazione. E qui nasce tutto il problema filosofico della libertà intesa come arbitrio contingente oppure della libertà intesa come manifestazione pratica della conoscenza del bene. E ci ritorneremo.

Il tema del cosiddetto «libero arbitrio» del credente è forse ancora più importante del precedente, perché la sua secolarizzazione ha dato luogo al tema del rapporto fra possibilità e necessità nella storia, centrale nella discussione marxista posteriore sul problema del rapporto (possibile e/o necessario) fra capitalismo e comunismo. Ne parlerò ovviamente più avanti, ma è bene che le origini di questo tema vengano già messe in luce attraverso la ricostruzione degli inizi di questo dibattito. E gli inizi si situano proprio nel contesto storico che stiamo analizzando, nonostante il fatto che sia necessario ricorrere a dati ancora anteriori, come il contrasto fra Agostino e Pelagio.

Il primo dibattito filosofico esplicito sul *libero arbitrio* del volere umano e sulla predestinazione divina fu quello fra Agostino e Pelagio. Purtroppo, è impossibile ricostruirne oggi i termini esatti, perché di Agostino abbiamo praticamente tutto, e di Pelagio praticamente nulla. Il potere ecclesiastico ha spazzato via tutto. Sarebbe come se oggi di Marx non fosse rimasto nulla, al di fuori delle critiche di Popper. In ogni caso, il cuore dell'argomentazione di Agostino sul fatto che senza la "grazia"

divina noi non ci salveremmo, ed il *libero arbitrio* è certo "coaudivante", ma non decisivo, ci è noto nell'essenziale, anche se la monumentale stupidità dei commentatori posteriori non è quasi mai in grado di ricostruirla correttamente. Il cuore della teoria della predestinazione divina, infatti, si basa direttamente sulla teoria soggettivistica del tempo inteso come *distensio animae*, e cioè come struttura nascosta della percezione soggettiva che lega insieme la memoria del passato, la realtà immediata del presente e la speranza del futuro. Con un'operazione analogica teoricamente sbalorditiva, Agostino mette in correlazione il *tempo* del soggetto umano e l'*eternità* del soggetto divino. Dio, in altri termini, è pensato come un soggetto che anziché vivere nel tempo, il che implica che il futuro può soltanto essere oggetto di speranza, ma non di conoscenza, vive nell'eternità, e cioè vede *simultaneamente* con una sola "occhiata diretta" il passato, il presente ed il futuro, ed in questo modo – per dirla in maniera semplice – *sa sempre come le cose* andranno a finire. Dio vede *simultaneamente* Adamo che accetta la mela da Eva, Cesare che conquista la Gallia, Napoleone che si fa incoronare imperatore, il pilota americano che sgancia la bomba ad Hiroshima, ed ovviamente i rapporti di forza nel mondo nel 2817 e nel 9017 (ammesso, ovviamente, che il mondo esista ancora). Sarebbe come se io, seduto alla mia scrivania, vedessi *contemporaneamente* il mio trisavolo che ha combattuto nell'esercito napoleonico, mio padre che scarpinava nella nave sul fronte greco-albanese nel 1941, la mia nascita e la mia morte, ed infine il matrimonio di un mio lontanissimo nipote con un'isolana delle Tonga nel 2156. Il tutto, sia chiaro, *contemporaneamente*. Se la *distensio animae hominis* è il *tempo*, la *distensio animae Dei* è l'*eternità*. Se infatti si accetta l'attribuzione a Dio della cosiddetta "onnipotenza", ne deriva che se non potesse conoscere il futuro e non vivesse nell'eternità da sempre non sarebbe onnipotente. Ma l'eternità è circolare e ciclica, per cui Dio appunto vede *simultaneamente* l'inizio e la fine del mondo. È questa la ragione per cui esiste la predestinazione; Dio sa già da sempre come andrà a finire. Lutero era un monaco agostiniano, e non possiamo quindi stupirci che ereditasse questa lontana teoria dell'onnipotenza, della predestinazione e del soggetto trascendente che dall'alto dell'eternità vede in un attimo tutto lo svolgimento del tempo concentrato in un punto.

La teoria agostiniana della visione simultanea eterna di Dio, con connessa capacità di conoscenza degli eventi addirittura prima che avvengano empiricamente, sta alla base della visione medioevale del mondo esattamente come la critica di Hume alla categoria di causalità sta alla base della concezione capitalistica del mondo stesso. Come vedremo più avanti, l'unione delle due teorie del diritto naturale e del contratto sociale davano pur sempre un primato simbolico ed una priorità temporale alla politica sull'economia. Criticando la categoria astratta di causalità, Hume criticava anche la concezione per cui era la politica (intesa come contratto sociale che applica nella società i dettami del diritto naturale) che *causava* la società. Nella concezione di Hume, poi ripresa ed ampliata da Adam Smith, la società non richiedeva più una "causazione politica", ma si auto-istituiva sulla base della propensione abitudinaria della natura umana allo scambio delle merci.

E così è l'economia che fonda la politica, e non più la politica che fonda l'economia. Ma su questo tema cruciale, appunto, tornerò più avanti.

Agostino è stato lo Hume del medioevo cristiano. Dio è pensato integralmente come soggetto, ma si tratta di un soggetto che non vive nel tempo, ma nell'eternità, e pertanto non ha neppure bisogno di prevedere il futuro, perché lo *vede* mentre si svolge a tutti gli effetti. È interessante ora aprire una breve parentesi sulla secolarizzazione successiva della onnipotenza previsionale di Dio, in particolare quando *Dio* sarà sostituito a metà Settecento dalla *Storia*, come nuova divinità imperfettamente secolarizzata. Anche su questo punto sarò costretto ad anticipare, ma credo che sia il procedimento corretto. Il trasferimento dell'onnipotenza previsionale (o più correttamente, addirittura "visionale") da *Dio* alla *Storia* non è che il raddoppiamento del passaggio dall'agostinismo politico dei preti al marxismo agostinianizzato dei marxisti successivi. Il fatto che la religione di questi ultimi sia durata solo un secolo circa, mentre la variante originale di Agostino sia durata più a lungo, deve essere fatto oggetto di specifica riflessione. E lo sarà.

Da un punto di vista psicologico-sociale, la convinzione di essere ispirati e benedetti da *Dio* oppure di essere ispirati e benedetti dalla *Storia*, questo Dio secolarizzato ed altrettanto onnipotente, adempie alla stessa funzione sociale. I combattenti della *New Model Army* di Oliver Cromwell della guerra civile inglese del 1640-1650 ed i combattenti della *Krasnaja Armija* (armata Rossa) di Vladimir Lenin della guerra civile russa del 1918-1921 hanno in comune la stessa ispirazione religiosa, ed il fatto che gli uni fossero anglicani e gli altri fossero atei ha veramente soltanto un interesse minore.

Come si vede, una riconsiderazione ontologico-sociale della nascita del protestantesimo europeo fatta in base al metodo storico-genetico ed ontologico-sociale consente di disoccultare le *radici religiose* della modernità. È del tutto naturale che la falsa coscienza organizzata dell'immagine ideologica "borghese" del mondo si autorappresenti la nascita della modernità in termini di *progresso*, e cioè di vittoria della razionalità scientifica sull'ignoranza e la superstizione. Come avviene *sempre* nel rapporto concreto fra storia ed ideologia, la realtà è sistematicamente rovesciata rispetto alla sua rappresentazione, come peraltro avviene nello scatto delle fotografie. In realtà la nascita della modernità, limitandoci ovviamente ai suoi tratti ideologici rovesciati, risulta da due processi di secolarizzazione, che ripeto ancora sommariamente, perché non vorrei che fossero sfuggiti al lettore frettoloso.

In primo luogo, la trasformazione del *libero esame* vetero-testamentario (nel *Nuovo Testamento* Gesù è troppo "buono" per poter realmente ispirare e legittimare l'accumulazione capitalistica primitiva, la schiavizzazione di milioni di neri, il commercio triangolare, l'espropriazione di milioni di contadini ed operai, ecc.a – ci vuole il "pugno duro" del "Dio degli eserciti") in raddoppiamento simbolico ed analogico del grande romanzo identitario ebraico e della strategia sacerdotale di potere, permette di concettualizare, giustificare e legittimare la missione esclusiva del colonialismo inglese nella sua conquista del mondo. Se Dio è con te, puoi massacrare gli irlandesi cattolici e papisti, occupare l'India, accumulare enormi

ricchezze con il commercio degli schiavi (e non bisogna mai dimenticare che persino il buon empirista liberale John Locke era azionista di una compagnia schiavistica, e soprattutto *non se ne vergognava*). Questa proiezione mimetica della missione del popolo eletto, e dell'eccezionalismo ebraico (che tutti i grandi pensatori ebrei, da Spinoza a Freud, hanno sempre apertamente esecrato), tessuto ideologico fondamentale dell'occidentalismo e delle sue mostruose conseguenze, è stato un derivato concreto anche (non solo, ovviamente) del libero esame. Certo, la Chiesa cattolica non ha le carte in regola per credersi migliore. Negli stessi anni, all'università di Salamanca, avallava di fatto le tesi di Sepùlveda sui nativi americani come *homunculi* degni di essere schiavizzati (per di più, con dotti argomenti aristotelici), lasciando di fatto solo il grande Bartolomeo di Las Casas che difendeva già l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini (sempre, peraltro, con argomenti tratti dalla tradizione greca).

In secondo luogo, l'accoglimento della teoria della predestinazione di Agostino, sostenuta più o meno con gli stessi argomenti della onnipotenza previsionale di Dio, che vivendo nell'eternità era un soggetto titolare della capacità di sapere come tutto sarebbe andato a finire, fece da supporto ideologico ad una folle presunzione di auto-investitura da "spiriti eletti". Se Dio è con noi, per poterlo sapere la cosa migliore è arricchirsi e vincere tutte le guerre. Detto questo, non sono sicuro che Max Weber abbia ragione nella sua teoria del nesso strettissimo fra protestantesimo (in realtà calvinismo, perché il luteranesimo dopo il 1525 e la sconfitta dei contadini ribelli di Thomas Müntzer, narrata sia da Engels che da Bloch, diventò ben presto una religione per aristocratici e contadini) e capitalismo. Vi sono anche altre teorie genetiche, come quella del ruolo degli ebrei (Werner Sombart), ecc. E comunque questo non è il luogo per una pur facilissima rassegna sulle teorie alternative sulla nascita del capitalismo in Europa. È invece importante far notare da subito che l'identificazione proiettiva con le decisioni di Dio, sorta con il puritanesimo inglese e poi evolutasi nell'odierna "missione speciale" degli USA come unico «paese indispensabile del mondo» (Bill Clinton in un suo delirante discorso d'investitura alla presidenza), ha avuto anche una secolarizzazione laica ed atea con la teoria marxista dei voleri della *Storia*, questo equivalente imperfettamente secolarizzato di *Dio*. Ma qui siamo già ben oltre il nostro argomento. Siamo già infatti ben dentro il pensiero moderno, che a partire dal prossimo capitolo tenteremo di interrogare con un'ottica nuova, e decisamente inconsueta per le anime pie e politicamente corrette.

XXIV.

Il significato ontologico-sociale della Costituzione Formalistica del Soggetto nel «Cogito ergo Sum» di Cartesio

Il modo abituale con cui la dossografica scolastica racconta la nascita del pensiero moderno è in generale un pezzo di umorismo demenziale di grande efficacia, di fronte al quale Buster Keaton è un triste attore di drammi lacrimosi. Da un lato, un coro di cretini che si rifiutavano di guardare dentro un cannocchiale, salmodiando che tanto Aristotele aveva già detto tutto quello che era possibile dire (*ipse dixit*), e che come le famose scimmiette si coprivano gli occhi e le orecchie, mentre il solo non completamente cretino, cioè Galileo Galilei, ci guardava dentro e ci "vedeva" che la terra girava intorno al sole e non viceversa, anche se i preti, che ovviamente non si smentiscono mai, volevano per questo bruciarlo vivo, e lo costrinsero a strisciare davanti a loro, anche se Galilei riuscì comunque a bofonchiare «Eppur si muove!». Dall'altro, un signore seduto su di una stufa (evidentemente con un asse fra il suo sacro sedere e la caldaia - senza questo asse provvidenziale, niente pensiero filosofico moderno!), che ad un certo punto esclama «Cogito ergo sum» e snocciola quattro regole che se ben applicate possono permetterci di conoscere tutto (*evidenza, analisi, deduzione, enumerazione*). E tuttavia non ci si dovrebbe fidare troppo di lui, visto che pensava che lo stesso mondo esterno non esistesse, e fosse un trucco di un diavolo malvagio.

La ricostruzione delle origini del pensiero moderno seguendo il metodo che definirei "Woody Allen-Buster Keaton" non è affatto una follia, ma è funzionale ad una ricostruzione destoricizzata e soprattutto desocializzata dei processi del pensiero. Essa è l'*equivalente funzionale*, per la classe degli intellettuali, del sangue di San Gennaro e delle stimmate di Padre Pio per le classi popolari. In entrambi i casi il "miracolo" sostituisce i processi del pensiero. Ma mentre nel caso delle classi popolari si tratta nobilmente di elaborare il dolore delle disgrazie, nel caso degli intellettuali si tratta invece di raffigurarsi il processo della conoscenza umana come frutto delle loro "pensate geniali". Il lettore intelligente, a questo punto, avrà già capito quale delle due forme di mistificazione è degna di maggiore condanna morale. In un'ottica ontologico-sociale, i "miracoli" di Galileo e di Cartesio appaiono maggiormente spiegabili. Nel caso di Galilei, la formazione e lo sviluppo di una scienza matematica quantitativa della natura si può spiegare con una grande rivoluzione scientifica, correttamente definita dal grande epistemologo americano Thomas Kuhn come un «salto di paradigma», e poi criticata negli anni Trenta del

Novecento da Husserl in modo ragionevole, ma a mio avviso non del tutto convincente. Nel caso di Cartesio, invece, si trattò del primo passo decisivo per quella *costituzione formalistica del soggetto*, che fece da nuova "sostanza" per l'elaborazione di un pensiero astratto che potesse corrispondere a quel "lavoro astratto" su cui si svilupperà poi il modo di produzione capitalistico. Se infatti la metafisica è l'ontologia delle classi signorili e feudali, la gnoseologia è l'ontologia della nuova classe borghese europea. L'impadronirsi con sicurezza di questo semplice concetto permette di "guardare" lo sviluppo del pensiero moderno con un nuovo e decisivo *riorientamento gestaltico*.

La vecchia scienza aristotelica aveva sostanzialmente resistito all'attacco portatole dal neoplatonismo quattro-cinquecentesco. E non si tratta solo del fatto che questo neoplatonismo, sorto "innocuo" con Marsilio Ficino, era evoluto in senso panteistico dando luogo ad una delegittimazione generalizzata della teologia cattolica, con logiche conseguenze repressive (Giordano Bruno). Si tratta del fatto che grandi fabbriche manifatturiere - soprattutto per l'allestimento di parchi d'artiglieria e per l'armamento civile - vengono costruite in tutta l'Europa. Se pensiamo che la stessa "rete" (*web*) di Internet deriva direttamente dal progetto militare di Arpanet non ci stupiremo più che anche ai primi del Seicento la "spinta" verso i mutamenti dei modelli teorici sia venuta da un'esigenza militare.

In questa nuova realtà economica alla figura dell'artigiano medioevale, che intrattiene rapporti con "cose" concrete e non ha ancora bisogno di un grande apparato matematico complesso per raccontarle, in quanto bastano gli strumenti di lavoro e la "materia" cui li applica, va sostituendosi la figura del padrone della fabbrica manifatturiera, che ha invece a che fare con flussi di prodotti e di merci, con un numero di operai fra i quali dividere il salario, con capitali da investire ed interessi da calcolare. Senza contare, inoltre, le esigenze della navigazione transoceanica, che richiedeva un apparato matematico complesso per calcolare i tempi, le previsioni e le posizioni. Non a caso, lo scienziato sovietico Hessen ritenne che la stessa definizione fisica di "lavoro" (forza per spostamento) abbia avuto come genesi teorica indiretta le esigenze della nuova industria inglese dei trasporti. So bene che su questa strada vi sono reali pericoli di riduzionismo di tipo "esternistico", che possono nascondere le serie ragioni "interne" che spiegano i mutamenti dei paradigmi scientifici. Lo so, e ne tengo conto. E tuttavia sono preferibili gli errori di eccessivo riduzionismo "esternistico" agli errori che derivano dal ritenere che il decorso teorico sia della filosofia che della scienza sia dovuto o alla casualità assoluta o alla autoreferenzialità dei ceti specializzati dei filosofi e degli scienziati. In linguaggio cattolico, sono entrambi "peccati", ma mentre il primo è un peccato veniale, il secondo è un peccato mortale.

La teoria delle rivoluzioni scientifiche di Kuhn è un'ottima teoria, certamente superiore alla teoria della cosiddetta «falsificabilità» di Popper, di cui studi dettagliati su casi specifici hanno dimostrato che nei fatti *non* è mai stata concretamente applicata dagli scienziati empirici. Essa si applica a moltissimi casi concreti (dal passaggio dal geocentrismo all'eliocentrismo, all'abbandono della teoria del flogi-

sto in chimica, fino al passaggio dal fissismo all'evoluzionismo), ed io sono anche d'accordo con Paul Sweezy, nel fatto cioè che essa avrebbe dovuto essere applicata anche al marxismo, ma è noto che il conservatorismo e la viltà della comunità degli intellettuali "marxisti", legata con mille fili ai burocrati nichilisti degli apparati partitici e statuali, ne ha sempre impedito l'estensione al marxismo stesso. Sono capaci tutti di lodare Galileo, ma quando ci si trova di fronte ad un caso concreto di tipo galileiano (in questo caso, il rovesciamento astronomico del marxismo), allora persino il galileiano Simplicio diventa un genio dell'innovazione. Ma su questo ci soffermeremo più avanti. Basti dire per ora che la teoria di Kuhn è ottima, ma non spiega quali siano le basi *materiali* che di fatto *costringono* la boriosa e conservatrice comunità degli scienziati a mutare di paradigma scientifico. Su questo il vecchio Marx, che Kuhn sembra ignorare, è sempre in grado di dare la zampata decisiva.

Un discorso analogo può essere fatto per il pur grande Husserl, che ha dedicato riflessioni decisive a questo passaggio d'epoca. Nelle sue *Meditazioni Cartesiane* del 1930 Husserl da un lato loda Cartesio per aver avuto il coraggio di porsi il problema di una fondazione razionale della scienza, e dall'altro lo rimprovera per aver avuto un «pregiudizio galileiano», secondo cui la realtà sarebbe divisa in una materialità puramente meccanica ed in una spiritualità puramente immateriale. Nel 1935 Husserl tiene due conferenze, una a Vienna e l'altra a Praga (pubblicate poi postume nel 1954 con il titolo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), in cui mette sotto accusa l'intera scienza moderna per aver indebitamente "ritagliato" dalla totalità dell'esperienza umana quel particolare aspetto pur esistente che è la quantità, promuovendolo ad un unico essere-in-sé delle cose. La diretta conseguenza di una siffatta concezione del sapere è che paradossalmente i problemi morali, intersoggettivi, di significato globale della vita umana, ecc., offrendosi come non omologhi al metodo che consente di indagare l'aspetto quantitativo della vita, finiscono con l'essere svalutati come mere apparenze soggettive. Per Husserl, che pure era un matematico di professione, la matematizzazione della natura è uno strumento indispensabile per la successiva applicazione tecnologica, ma *non* è l'essere in sé delle cose.

Ho anticipato la critica di Husserl al pensiero galileiano perché questa anticipazione ci permette di comprenderne meglio la sua genesi. Da un lato, Husserl ha perfettamente ragione a criticare la riduzione scientistica di tutti gli aspetti della vita umana, ed anticipa genialmente con la sua critica le successive volgarità contro la filosofia (Lucio Colletti, i cosiddetti "laici" alla *Micromega*, filosofia analitica anglosassone criticata da Herbert Marcuse, ecc.). Dall'altro, la pittoresca ignoranza da parte di Husserl sia di Hegel e Marx sia del metodo ontologico-sociale marxista gli impedisce non solo di sapere che il suo tipo di critica è già stata fatta (critica di Marx all'infinitezza quantitativa del capitale nella distruzione della natura e nell'estorsione del plusvalore, ecc.), ma anche di diagnosticare le ragioni sociali del comportamento di Galilei e di Cartesio. Sembra quasi che questi due "colleghi", anziché prendere in esame il suo metodo fenomenologico trascendentale, abbiano "deciso" di quantificare la natura materiale e di santificare il meccanicismo. Una

analoga mancanza di senso storico è manifestata dal pur grande Ernst Cassirer, quando nella sua peraltro stupenda storia della filosofia moderna rimprovera a Cartesio di aver cercato in Dio il fondamento della conoscenza scientifica, non accorgendosi in questo modo che quest'ultima ne sarebbe risultata indebolita. Il principio del razionalismo sarebbe stato così scalzato dall'arbitrio della credenza in Dio, aprendo così la strada al doppio irrazionalismo di chi nega contemporaneamente sia Dio che la scienza. Ha ragione Cassirer: Cartesio resta imperdonabile per non aver letto Kant. La destoricizzazione resta imperdonabile anche se viene esercitata da geni filosofici assoluti come Husserl e Cassirer.

In realtà, il pur volenteroso Husserl non coglie il punto essenziale, e questo non solo per la sua pittoresca ignoranza di Hegel e di Marx, ma anche e soprattutto perché - come del resto tutti gli scienziati di professione - riduce sistematicamente lo spazio della filosofia a spazio dell'epistemologia (come peraltro osservarono criticamente sia Heidegger che Adorno). La scienza moderna ha fatto benissimo a "quantificare" il mondo. Se non lo avesse provvidenzialmente "quantificato", ci sogneremmo di poter andare a Parigi in treno ed a New York in aereo. Con la scienza "qualitativa" di Aristotele - come diceva una vecchia canzone risorgimentale - andremo ancora piedi da Lodi a Milano. Viva la quantificazione, se essa fornisce lavatrici, farmaci e mezzi di trasporto! Il problema non sta nella scienza, ma nell'autocoscienza della filosofia. La filosofia avrebbe dovuto *prendere atto* della provvidenziale quantificazione scientifica della natura, e sulla base di questa presa d'atto inevitabile, sobria e razionale, avrebbe dovuto per tempo ritagliarsi il proprio spazio conoscitivo specifico. Filosofi intelligenti come Spinoza, Kant e Hegel lo hanno fatto. Filosofi meno intelligenti, ed anzi decisamente stupidi, hanno creduto invece di "agganciare" il loro carro alla locomotiva delle scienze dette "positive", come se la filosofia avesse avuto soltanto un metodo ed un contenuto "negativi". In definitiva, è del tutto inutile prendersela con Galilei e con Cartesio. È meglio invece capire la natura storico-genetica ed ontologico-sociale del pensiero di entrambi, e di Cartesio in particolare.

Italo Cubeddu, che ha scritto un'ottima introduzione al *Discorso sul Metodo* di Cartesio, lo ha definito un «appello» ai lettori, perché Cartesio sente di doversi "giustificare" di fronte a loro per poter continuare tranquillamente le sue ricerche di fisica. Il fatto di doversi "giustificare" davanti a qualcuno di cui pure si stanno facendo gli interessi storici (situazione già vissuta da Tommaso d'Aquino, che doveva giustificarsi per fare gli interessi storici della Chiesa davanti alla Chiesa stessa) rivela che i grandi pensatori "strategici" (e Cartesio lo era) sono sempre qualche passo avanti rispetto ai pecoroni cui pure si rivolgono idealmente. Qualcosa del genere capitò anche al vecchio Lukács: stava facendo gli interessi storici a lungo termine del comunismo, e la bestiale idiozia dei burocrati e delle loro "basi" osannanti lo costringevano all'emarginazione. In questo senso, la Chiesa è stata molto più grata a Tommaso e la borghesia è stata molto più grata a Cartesio di quanto il movimento comunista sia stato grato a Lukács e a quelli come lui. Da questo fatto, personalmente, sono spinto a trarne conseguenze "epocali".

Cartesio propone un vero e proprio *itinerarium mentis in veritatem* attraverso una vera e propria ricostruzione autobiografica, nella forma di una confessione esistenziale. Antonio Negri ha parlato di un romanzo filosofico, anzi di un romanzo di formazione, «il primo *Bildungsroman* del pensiero borghese». Sono completamente d'accordo. Il *Discorso sul Metodo* di Cartesio (che in realtà parla del metodo vero e proprio solo per meno di un quinto del totale delle pagine) è il primo vero e proprio romanzo di formazione (*Bildungsroman*) del pensiero borghese. Ma, appunto, questo romanzo di formazione racconta la formazione non di un soggetto storico e dialettico, come nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, ma di un soggetto conoscitivo totalmente destoricizzato e desocializzato, come è e deve essere appunto il suo *Cogito*. Questo è il punto essenziale da capire. Capito questo, si dispone della chiave per aprire lo scrigno dei segreti del pensiero borghese successivo, almeno fino a *Kant compreso*. Dopo Kant, invece (Fichte, Hegel, Marx, ecc.), la filosofia *si rimette in movimento*, e si rimette in movimento superando, sia pure con una parziale conservazione (*Aufhebung*), la precedente costituzione formalistica del soggetto.

Il pensiero borghese *deve* nascere, e non era possibile che fosse diversamente, con un'operazione di destoricizzazione e di desocializzazione. Ristoricizzazione e risocializzazione (Hegel, Marx, ecc.) sono venute dopo, e *non potevano che venire* dopo. Hobbes ha dovuto partire da una improbabile situazione primitiva (*bellum omnium contra omnes, homo homini lupus*, ecc.) per poter distruggere l'antropologia sociale e comunitaria di Aristotele (l'uomo come *politikòn zoon*, ecc.). Locke ha dovuto costruirsi il primo lavoratore-proprietario (il Robinson di Defoe e soprattutto di Marx), che legittimava così la sua proprietà privata originaria con il suo lavoro individuale originario. Hume ha dovuto legittimare il suo pensiero interpolando la natura umana nel capitalismo con le presunte "abitudini" astoriche della natura umana in generale (spinta all'accoppiamento dei sessi, ricerca dell'utile individuale, predisposizione alla cura della prole, esigenza di intraprendere libere attività economiche per superare gli altri in ricchezza e prestigio – si noti la sapiente successione di un "dato" naturale con un "dato" storico!). E, per finire, Smith presuppone il mercato e lo spazio mercantile come dati originari della propensione umana allo scambio economico che non hanno neppure bisogno di presupposti filosofici (la discussione sui diritti naturali dell'uomo) o di presupposti politici (la discussione sulle modalità di un buon contratto sociale). Ma su questi quattro pensatori torneremo più avanti in un capitolo successivo. Per ora basti registrare concettualmente il fatto che il pensiero borghese, proprio per poter *nascondere* (è il caso di dire *larvatus prodeo*, procedo mascherato, anche se non nel senso di Cartesio) il fatto di essere integralmente storicizzato e socializzato, deve fingere di essere invece destoricizzato e desocializzato. Cartesio non fa che precedere la serie Hobbes-Locke-Hume-Smith sopra accennata. Nel suo caso, però, ad essere destoricizzato e desocializzato è lo stesso soggetto della conoscenza, il *Cogito*.

Ma perché il pensiero deve precedere l'essere, e non viceversa? Se capiamo questo, capiamo perché l'unica possibile ontologia della borghesia è appunto la gnoseologia. Hegel definì Cartesio un «eroe del pensiero» perché avrebbe posto il

pensiero stesso di fronte alla semplice opposizione al suo contenuto, il pensare e l'estensione o essere. Marx ritiene invece che Cartesio veda il mondo «con gli occhi del periodo manifatturiero», soprattutto per il fatto, poi contestato dagli animalisti odierni, che vede gli animali come vere e proprie macchine. E tuttavia, con tutto il rispetto verso Marx, penso che sia errato e riduzionistico "incatenare" Cartesio al periodo manifatturiero puro e semplice. Cartesio va molto oltre al suo tempo, e non può essere ridotto (come ha fatto negli anni Trenta l'austriaco F. Borkenau) ad un semplice ideologo del periodo manifatturiero.

La costituzione formalistica del soggetto (il *Cogito*) è in Cartesio qualcosa di correlato al pensiero astratto come derivazione concettuale del lavoro astratto. In questo Cartesio è un vero precursore geniale, perché ai suoi tempi il lavoro capitalistico astratto vero e proprio non c'era ancora, e dovette aspettare quasi un secolo per essere prima affermato (Smith) e poi criticato (Marx). Eppure, se non gli si concede questa implicita "previsione", si finisce con il non coglierne l'eccezionalità fondativa. E neppure Heidegger la coglie appieno, quando ricostruendo la storia della verità nel pensiero occidentale si limita a constatare un po' banalmente che Cartesio (e non Kant) sarebbe stato il fondatore della metafisica moderna, in quanto per primo avrebbe determinato l'ente come oggettività del rappresentante ed avrebbe concepito la verità come certezza del rappresentare, riducendo così la verità a certezza rappresentativa. Non nego che sia *anche* così. Ma Heidegger si ferma a metà strada, in quanto anche questo genio del pensare rifiuta sempre sistematicamente di indagare le determinazioni ontologico-sociali del pensiero stesso.

In Cartesio la verità esiste ovviamente ancora, ci sono le idee innate, c'è Dio, e ci sono anche le prove razionali per poterlo dimostrare. Heidegger ha torto nel dire che Cartesio riduce integralmente la verità a certezza «oggettivata» dell'ente. Ha però indirettamente ragione nel dire che con questa concezione si apre effettivamente un processo di pensiero per cui a poco a poco la verità, che in Cartesio coesiste ancora contraddittoriamente con la certezza, viene a poco a poco *sostituita integralmente* dalla certezza, ed alla fine di questo processo c'è soltanto la certezza, e la verità non esiste più. Detto questo, Heidegger si ferma, perché dopo c'è solo la *terra incognita* del metodo di Marx, che egli ignora e disprezza.

La borghesia nascente *non* ha effettivamente nessun bisogno della verità, perché la verità la obbligherebbe a problematizzare filosoficamente i propri presupposti, e soprattutto farebbe a pezzi il presupposto universalistico di cui si nutre. Essa infatti vorrebbe rappresentare il progresso dell'intera umanità, da un lato, e praticare lo schiavismo e l'espropriazione selvaggia, dall'altro. Ha invece effettivamente bisogno della certezza del rappresentare, perché su questa certezza delle rappresentanze si fondano tutti i suoi progetti imprenditoriali, commerciali e militari. Il passaggio dalla verità alla certezza è quindi prima di tutto un processo storico e sociale, che viene occultato nel mondo della filosofia con il passaggio dalla metafisica alla gnoseologia. Ed è questa la ragione per cui la gnoseologia resta l'unica vera metafisica della borghesia. Per poter portare a termine questo processo, ci vorrà però un Kant, perché solo con Kant viene stabilito realmente il fondamento di questa

metafisica a base gnoseologica, e cioè la separazione di principio fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere. In Cartesio questo "pezzo" decisivo della metafisica a base gnoseologica non c'è ancora. E non c'è ancora perché non ci può ancora essere, in quanto socialmente e politicamente la vecchia metafisica continua ancora ad esercitare un ruolo ideologico decisivo per la legittimazione complessiva del sistema signorile e tardo-feudale in vigore. Qui sta la radice storica del famoso dualismo cartesiano fra pensiero ed estensione, *res cogitans* e *res extensa*. In questo dualismo, peraltro, resta inteso che permanga la più totale identità ontologica fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere, che soltanto Kant contesterà veramente. Benché il cosiddetto "occasionalismo", e cioè la sincronizzazione provvidenziale garantita da Dio fra il pensiero e l'estensione, dovette aspettare per essere sistematizzato il prete oratoriano francese Malebranche, questo occasionalismo provvidenzialistico è già perfettamente presente in Cartesio. Da questo occasionalismo deriverà più tardi anche l'armonia prestabilita di Leibniz, ed anche l'ipocrita teodicea leibniziana del cosiddetto «migliore dei mondi possibili», che poi Voltaire nel *Candido* definì «metafisico-cosmo-scemologia». Ma il migliore dei mondi possibile di Leibniz non è certo il mondo borghese del mercato di Smith - come hanno sostenuto molti goffi seguaci marxisti del metodo delicatissimo della deduzione sociale delle categorie - ma è il mondo del compromesso "educato" fra la nobiltà e la nascente borghesia.

In quanto pensatore della *res cogitans*, Cartesio è stato il capofila della tradizione spiritualistica francese. In quanto teorico della *res extensa*, Cartesio è stato l'ispiratore del successivo materialismo francese settecentesco e poi della filosofia di Giacomo Leopardi. Richiesto di dove si trovasse spazialmente il suo Dio, Cartesio rispose *nullibi*, e cioè in nessun posto. Ma anziché giocare all'interminabile gioco del Cartesio spiritualista e/o ateo mascherato (*larvatus*), io preferisco battere un'altra strada. E la sunteggio così: Cartesio è stato il grande teorico della costituzione formalistica del soggetto (il *Cogito*); questa costituzione è formalistica, perché è programmaticamente destoricizzata e desocializzata; e lo è perché il pensiero deve imporsi all'essere come messa a disposizione integrale dell'essere stesso come estensione materiale simbolica da progettare e sfruttare; alla base ci sta la ancora lenta emersione del lavoro capitalistico astratto, che richiede un soggetto astratto che si fa portatore di un pensiero altrettanto astratto.

Vi è però un pensiero alternativo che nasce. Quello di Spinoza. Occupiamocene.

XXV.

La centralità del pensiero di Spinoza nel ristabilimento moderno dell'ontologia dell'essere sociale

Tutti i metodi, anche i migliori, devono essere utilizzati con parsimonia e moderazione. Il metodo della deduzione storico-sociale delle categorie del pensiero è certamente migliore del *non*-metodo della compilazione dossografica delle opinioni casuali in successione, ma non per questo si deve pensare che sia in grado di dedurre socialmente *tutti* i pensatori della storia della filosofia. Chi si mettesse su questa strada giungerebbe facilmente al ridicolo. Enzenberger riporta che lo scrittore inglese Belfort Bax ricorda che Marx ed Engels si divertivano al gioco della "deduzione sociale" di tutti i pensatori e di tutte le più curiose e strampalate eresie religiose, ma resta il fatto che lo hanno fatto per gioco, e nessuno potrà mai dedurre socialmente il culto del coccodrillo sacro che gioca a carte con la foca monaca ed il lupo siberiano. Hegel scrisse che bisogna che anche il casuale sia necessario, e che l'imprevedibile possa aver luogo. È giunto allora il momento di dirlo, perché il lettore malizioso non pensi che abbia avuto maniacalmente l'idea di dedurre socialmente l'intera storia della filosofia. La considerazione *storico-genetica* ed *ontologico-sociale* della storia della filosofia *non* significa la sua deduzione maniacale. Il pessimismo di Schopenauer e la riscrittura filosofica della religione cristiana di Kierkegaard, ad esempio, non sono certo socialmente deducibili dal contesto storico dei problemi della borghesia di Francoforte e di Copenhagen. Nietzsche, questo "scriba del caos" (Ferruccio Masini), *non* è socialmente deducibile, ed a differenza di come ha fatto Heidegger nella sua romanzesca ricostruzione della consumazione finale in tecnica planetaria della lunga storia della metafisica occidentale, io non mi azzarderei mai a dire che il baffuto tedesco sia stato il punto terminale della integrale soggettivazione dell'essere della onto-teo-logia in volontà di potenza pura e semplice. La ricostruzione ontologico-sociale della storia della filosofia occidentale deve limitarsi ferreamente ai pensatori che interpretano e danno forma teorica sublimata a tendenze storico-sociali più profonde. Chi invece pretende di "dedurre" tutti, finisce con il discreditare il metodo genetico al punto di non dedurre più nessuno. Nel capitolo precedente, ad esempio, mi sono permesso di proporre una modesta deduzione sociale di Cartesio, ma non mi sarei mai permesso (a differenza, ad esempio, del pur bravissimo Lucien Goldmann) di fare la stessa cosa con Blaise Pascal. Eppure, nulla sarebbe stato teoricamente più

facile. Goldmann ipotizza che il «dio nascosto» (*dieu caché*) di Pascal sia la metafora compensativa dell'impossibilità della *noblesse de robe* francese di accedere al potere politico, impossibilità che viene compensata e sublimata in una visione tragica della vita in Pascal. Ebbene, questa spiegazione di Goldmann mi sembra simile alla spiegazione di Sohn-Rethel sulla derivazione del concetto astratto di «essere» in Parmenide dalla diffusione della moneta coniata. È possibile, non si può certo escludere in via di principio, ma il rapporto di causalità in questo caso è talmente labile da confondersi con un dato di casualità. E quando il dato di casualità ed il rapporto di causalità coincidono, si può sospettare che il metodo non debba essere proposto, e si ripieghi prudentemente sull'ipotesi – sempre per dirla con Hegel – che in questo caso il casuale sia necessario.

Ho fatto questo discorso per affermare che non farò nessun tentativo "sociale" di dedurre l'opera di Spinoza. Spinoza è un fatto miracoloso ed indeducibile, un dono che la filosofia ha fatto ai mortali. Non è stato per nulla un pensatore "borghese", come si suole ripetere scioccamente, a meno che non si intenda affermare la banalità sociologica per cui apparteneva di nascita alla piccola borghesia ebraica commerciale della città olandese di Amsterdam. Il suo pensiero è del tutto disorganico e disomogeneo alla riproduzione del capitalismo borghese olandese dei suoi tempi, altrettanto ferocemente schiavistico di quello inglese e francese. A differenza di come ha sostenuto Antonio Negri, che ha voluto a tutti i costi "comunistizzare" Spinoza, suscitando fastidio e disapprovazione in tutti gli spinoziani europei (Mignini, Giancotti, Tosel, ecc.), io non credo che sia mai esistita una «meravigliosa eccezione olandese». Certo, l'Olanda era una repubblica mercantile integrale (come Venezia, del resto), ed era nei suoi interessi il mantenere la convivenza (fino ad un certo punto, però) fra cattolici, protestanti, ebrei e musulmani, ecc. Certo, Spinoza è il frutto di un incrocio culturale particolare, che metteva insieme sotto il coperchio del cartesianesimo filosofico l'esegesi biblica eretica, il libertinismo erudito, il panteismo neoplatonico e bruniano, ecc. Tutto questo è ovvio. E tuttavia, Spinoza rappresenta un'*eccezione singolare*, un pensatore che non è stato «organico» a nulla ed a nessuno, un filosofo cui non si applica una seria deduzione sociale delle categorie. Spinoza è e resta una *miracolosa eccezione singolare*. E così lo tratterò in questo capitolo.

Secondo Hegel, «Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei uno spinoziano, o non sei affatto filosofo». L'affermazione di Hegel è paradossalmente "estremistica", come devono essere del resto tutte le proposizioni filosofiche significative. Il "moderatismo", e soprattutto la stucchevole retorica della cosiddetta "complessità", alibi per tutti i tartufi, gli ipocriti ed i "pesci in barile" del sottomondo intellettuale, vengono dopo ed in subordine alle affermazioni recise di questo tipo. Personalmente, sono assolutamente d'accordo con Hegel. Se si comincia con Spinoza l'esame della filosofia moderna, si comincia bene, proprio perché Spinoza, in un certo senso, *anticipa* genialmente, senza ovviamente averlo potuto immaginare, la critica alle tendenze gnoseologiche e positivistiche del cosiddetto "pensiero moderno". È questo un

punto cruciale di cui è necessario impadronirsi concettualmente. Il principio essenziale del filosofare moderno *non* sta in Cartesio, perché non sta e non può stare in un dualismo irrisolto e semplicemente "posto" fra una concezione materialistica della natura estesa ed una concezione formalistica, destoricizzata e desocializzata del soggetto conoscente (il *Cogito*). Il principio essenziale del filosofare moderno *non* sta in Kant (e tantomeno poi nel neokantismo, ad un tempo posteriore e deteriore), perché Kant, nella sua *legittima* lotta politico-ideologica illuministica contro le pretese normative della metafisica religiosa, ha creduto di poterla condurre con la sua *illegittima* distinzione fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero. Il principio essenziale del filosofare moderno *non* sta nemmeno in Marx, che pure è il pensatore di riferimento principale per ogni *ontologia dell'essere sociale*, in quanto Marx ha oscillato fra due paradigmi filosofici distinti, quello idealistico e quello materialistico, contribuendo così a confondere le idee ai suoi pur volenterosi seguaci. E lo stesso Hegel, il punto più alto della filosofia moderna, non avrebbe potuto costituire il suo concetto di soggetto storico processuale e dialettico se *prima* Spinoza non lo avesse pensato come «sostanza». *Sostanza* che poi il pensiero capitalistico, da Locke a Hume, dovette "sciogliere" nella rete dei flussi mercantili del valore di scambio assolutizzato.

In sostanza, Spinoza è il *vero principio essenziale di ogni filosofare moderno*. E lo è, paradossalmente, perché *restaura* il grande principio ellenico dell'identità ontologica fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero. Lo fa, ovviamente, utilizzando la terminologia filosofica dominante ai suoi tempi, quella del cartesianesimo. Si tratta di quello che è (un po' impropriamente) chiamato «parallelismo psicofisico», che istituisce correttamente il rapporto parallelo fra l'ordine e la connessione delle cose (*ordo rerum*) e l'ordine e la connessione delle idee (*ordo idearum*). Questo parallelismo psicofisico, ovviamente, serve ad eliminare l'idea (e cioè, la *terza idea*) di un dio sincronizzatore e collegatore del mondo dello spirito e del mondo dell'estensione (Cartesio, cartesianesimo religioso, occasionalismo, Malebranche, ecc.). E tuttavia, più che di *parallelismo psicofisico*, termine un po' ambiguo, sarebbe meglio parlare di *identità ontologica* fra le idee e le cose.

È noto che Marx si impadronì concettualmente della propria identità rivoluzionaria passando attraverso la metafora della deviazione nella caduta degli atomi (*clinamen, parekklisis*). Ma nello stesso anno in cui discusse a Jena la sua tesi in filosofia greca (1841), scrisse anche un *Quaderno Spinoza*, che rappresenta a tutti gli effetti il primo passo fondativo della sua filosofia politica. Si tratta della democrazia diretta dei produttori, definita come «l'unione di tutti gli uomini che hanno collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in loro potere» (cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XVI). Se quindi Spinoza è il principio essenziale di ogni filosofare moderno (principio dell'immanenza assoluta, e principio della separazione della religione dal potere politico unito al principio della democrazia diretta dei produttori sul loro prodotto) è anche il principio essenziale della posteriore filosofia politica di Marx. Su questo punto Antonio Negri ha ragione. Non credo – come lui afferma – che si debba creare un «partito degli spinozisti», e non lo credo perché

vuole espellere da questo partito – di cui si sente evidentemente *guru*, profeta ed ispiratore – Hegel e la dialettica, ma si può consentire con lui quando si spinge a dire che lo spinozismo è il «trascendentale ontologico» della rivoluzione (sic!), e la stessa democrazia è qualcosa *sub specie aeternitatis*. Certo, antipatizzando per Hegel, Negri non può sapere che Hegel aveva già espresso il concetto di *sub specie aeternitatis* con il concetto di «ciò che è, ed è eternamente». Ma non si può volere tutto.

Lukács coglie molto bene la specificità "moderna" di Spinoza quando scrive nella sua *Ontologia dell'Essere Sociale* che Spinoza compie «una correzione rispetto all'antropologia filosofica greca, per cui il dominio dell'uomo sui propri affetti non è più quello della ragione sugli istinti (il che può ancora essere reificato in un fatto trascendente, come appunto avvenne nel cristianesimo) ma quello degli affetti più forti su quelli più deboli», il che, sempre secondo Lukács, può essere definito come «il compimento della autocostituzione processuale, terreno-immanente, dell'uomo».

Mi sembra difficile fare un elogio più grande a Spinoza. Ed unendo insieme Hegel, Marx e Spinoza, formulerei in questo modo sinteticamente il problema: "Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna che o si è spinoziani, o non sia affatto filosofi; partendo da lui, è però legittimo pensare ciò che lui ha pensato come sostanza (e cioè l'identità ontologica di Dio e Natura) come soggetto (e cioè costituzione processuale della soggettività e non come autoposizione formalistica destoricizzata e desocializzata alla Cartesio); pensandola come soggetto si ha in questo modo il concetto per pensare il compimento della autocostituzione processuale, terreno-immanente, dell'uomo; ed è questo il tratto caratteristico della filosofia di Marx, che non è uno strutturalismo epistemologico, un materialismo dialettico o uno storicismo assoluto, ma è un umanesimo rivoluzionario a base dialettica".

La formulazione sintetica è stata un po' lunga, ma non volevo "saltare" nessun pezzo essenziale. E tuttavia un "pezzo" ho finito con il saltarlo, ed è il riconoscimento del fatto che Spinoza è stato il *primo critico filosofico dell'ideologia*, e questo in un periodo storico in cui lo stesso termine di "ideologia" non esisteva ancora. Più esattamente, è stato un critico dell'*illusione ideologica*, anche se non poteva ovviamente ancora impadronirsi del concetto di "necessità sociale" dell'ideologia stessa, e quindi nell'impossibilità di farla sparire. Si tratta di un punto essenziale, che è bene subito far proprio concettualmente.

Tornerò nell'ultimo capitolo di questo scritto sulla teoria dell'ideologia di Lukács, che ritengo spinoziana al massimo grado. In breve, secondo Lukács, l'illusione ideologica si origina dal fatto che l'uomo, elaborando in modo necessariamente antropomorfico ed antropomorfizzate i contenuti del proprio rispecchiamento quotidiano dei fatti della vita (perché i miei cari sono morti così presto?, ecc.), estende questa antropomorfizzazione anche ai rispecchiamenti scientifici del vivere sociale, e con questa estensione anziché approdare alla scienza approda alla religione, che Lukács (in questo allievo ortodosso di Feuerbach, Marx, Engels e

Lenin) considera sempre come un'alienazione (*Entfremdung*). Ne parleremo appunto più avanti, perché la mia posizione è diversificata (io considero infatti *sullo stesso piano*, e del tutto complementari, l'illusione religioso-trascendente e l'illusione laico-immanente, tesi che Lukács non avrebbe certo potuto condividere in questa forma).

Tornando a Spinoza, si può notare che su questo punto la sua teoria dell'illusione ideologica è eguale a quella di Lukács, anche se ovviamente non esiste (e non può esistere) il termine tecnico di "ideologia". L'illusione nasce in Spinoza dall'indebita antropomorfizzazione del concetto di Dio, che anziché essere concepito come realtà sostanziale assoluta priva di progettualità, buona o cattiva che sia, è concepito come «traslazione trascendente» della realtà umana, per sua natura progettante. Come si vede, lo stesso Feuerbach non ha aggiunto nulla di essenziale a questo concetto spinoziano di alienazione religiosa. E tuttavia, il punto essenziale non è qui, ma sta in ciò, che i marxisti non sono stati capaci di imparare da Spinoza il segreto filosofico che avrebbe loro permesso di esaminare razionalmente la *loro propria* illusione ideologica antropomorfizzante. Anche se il tema dovrebbe essere trattato più avanti, approfitto di questo mio "elogio di Spinoza" per parlarne subito.

Spinoza ha individuato nella indebita antropomorfizzazione di Dio il nucleo di tutte le illusioni e di tutte le "paure" dell'uomo. In questo – ma solo in questo – è stato un "materialista" prosecutore di Epicuro, ed anche per questo la coppia Epicuro-Spinoza è piaciuta tanto al giovane Marx. I marxisti, in teoria seguaci di Epicuro, Spinoza e Marx, hanno in realtà fatto tutto l'opposto, perché hanno invece antropomorfizzato sia la storia sia il loro stesso movimento politico-ideologico. Hanno antropomorfizzato la storia, costruendo una vera e propria *Grande-Narrazione* (Lyotard) in cui un soggetto pieno, all'interno di un flusso storico-temporale concepito come continuo ed omogeneo (lo *storicismo*, appunto), garantisce con il mantenimento della sua identità (rivoluzionaria) iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario (il ristabilimento della giustizia sociale perduta – equivalente laico della "caduta" nel peccato originale). Hanno poi antropomorfizzato anche il loro proprio movimento ideologico, inventandosi un *padre fondatore divinizzato* che non si sbaglia mai (Karl Marx, appunto), un suo san Paolo che lo interpreta sempre correttamente e senza errori (Engels, appunto), una sua *parousia* storica messianica e liberatrice che fonda quanto più assomiglia al regno di Dio in terra (Lenin, appunto) ed infine una lotta zoroastriana e manichea fra il *Bene* (l'ortodossia) ed il *Male* (il relativismo). Se avessero letto (e soprattutto capito, che è altra cosa) Spinoza, avrebbero potuto sviluppare opportuni anticorpi. Ma è noto che non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire.

È stato Spinoza un "ateo", che ha nascosto il suo ateismo implicito sotto una maschera panteistico-neoplatonica? Da Bayle in poi si è sviluppata la tendenza a concepirlo come un "ateo virtuoso", ma questo uso "ateo" di Spinoza non fa a mio avviso parte della storia dello spinozismo vero e proprio, come non ne fa parte l'interpretazione panteistica di Lessing, che pure ha giocato un ruolo decisivo nella

"partenza" dell'idealismo tedesco posteriore. La *Storia della Filosofia* dell'Accademia delle scienze della defunta URSS parla apertamente dell'«ateismo» di Spinoza, ma questa interpretazione deve passare attraverso un filtro ermeneutico più complesso ed articolato. Che il Dio di Spinoza non abbia *nulla* a che vedere con il Dio ebraico e cristiano mi sembra evidente, a meno che queste divinità ed i loro apparati sacerdotali possano rinunciare alla loro concezione teistica, antropomorfizzata e soggettivistico-normativa della divinità stessa (giudizio finale, ecc.). E tuttavia, anziché chiedersi se Spinoza fosse un "ateo mascherato" per opportunismo, oppure un panteista neoplatonico passato attraverso la terminologia filosofica cartesiana con il suo meccanicismo palese ed ostentato, è meglio "farlo passare" attraverso le due tradizionali interpretazioni materialistica ed idealistica. Solo dopo sarà possibile proporre la mia personale interpretazione di Spinoza, che deriva comunque dalla precedente interpretazione di André Tosel.

La grande maggioranza degli spinozisti non religiosi inserisce Spinoza nella tradizione materialistica. È interessante – in proposito – notare il fatto che quasi tutti i marxisti antistaliniani recepiscano ed accettino di fatto la sacralizzazione atea della storia della filosofia fatta nel 1931 da Stalin, con la connessa tavola dei buoni (i materialisti) e dei cattivi (gli idealisti). E tuttavia costoro possono rispondere che accettano questa tabella non perché l'ha proposta per la prima volta Engels, l'ha poi consacrata Lenin, che per definizione non sbaglia mai, e l'hanno infine recepita Stalin, Trotsky e Mao Tse Tung, ma perché risulterebbe dalla storia della filosofia stessa. A me personalmente non risulta per niente, e che non risulti per niente lo discuterò nel prossimo capitolo, in cui manifesterò la mia adesione all'interpretazione della studiosa greca Maria Antonopoulou. Ma torniamo al nostro Spinoza "materialista".

La spinozista italiana Emilia Giancotti ha riassunto in questo modo chiaro e cristallino l'interpretazione materialistica di Spinoza: «Ateismo, determinismo, definizione della materia come attributo della sostanza, teoria della verità come corrispondenza dell'idea al dato reale, riduzione dell'anima ad idea del corpo, concezione dell'uomo come parte della natura, libertà come ragione ossia come consapevolezza della necessità, democrazia diretta. Sono questi i principi dello spinozismo che, senza cadere in banali semplificazioni, rendono legittima la sua collocazione all'interno di una linea di sviluppo del pensiero occidentale che, passando attraverso le elaborazioni del materialismo metafisico, approda al materialismo storico e dialettico». Più chiaro di così! Emilia Giancotti aggiunge che «l'analisi spinoziana degli affetti, in particolare nel principio del superamento delle passioni attraverso la conoscenza, è stata una fonte della psicoanalisi freudiana», mentre il concetto di «libertà dell'uomo come consapevolezza della necessità, attraverso la mediazione di Hegel, passerà a far parte del patrimonio dottrinario del materialismo storico e dialettico, vedi *Anti-Dühring* di Engels».

Devo personalmente molto all'ombra benefica di Emilia Giancotti, che mi invitò ripetutamente ad Urbino permettendomi di partecipare ad alcune delle più profonde discussioni filosofiche della mia vita. E tuttavia il rispetto che si deve alla

filosofia, di cui tutti siamo figli, mi induce a criticare molte delle sue affermazioni. In primo luogo, essendo allieva ed amica di Ludovico Geymonat, Emilia Giancotti difendeva anche il cosiddetto «materialismo dialettico», sia pure nella versione di Geymonat e non in quella di Stalin. E tuttavia questo per me è un errore, perché il miglior involucro filosofico per poter concettualizare il progetto comunista di Marx non è né il *materialismo dialettico* né il *materialismo aleatorio*, e neppure lo *spinozismo anti-hegeliano* di Negri e di Illuminati, ma è l'*ontologia dell'essere sociale*. In secondo luogo, non credo che esista qualcosa chiamata «linea di sviluppo del pensiero occidentale» da Epicuro a Marx oppure da Platone a Hegel, e che questa immagine continuistico-bidimensionale sia solo un'illusoria grande-narrazione deterministico-teleologica con l'esito prefissato dalla vittoria finale della Scienza (materialistica) sulla Filosofia (idealistica). Un sogno – o meglio, un incubo – positivistico.

In terzo luogo, penso abbia ragione Lukács nel rilevare che ciò che caratterizza Spinoza non sia tanto il superamento delle passioni attraverso la conoscenza, tema cristiano per eccellenza (la conoscenza del *Bene*, infatti, ci fa superare, o almeno "controllare", le passioni stesse), quanto proprio il "far giocare" una passione contro l'altra (in questo caso, la passione della conoscenza). E ancora, in quarto luogo (e questo è un tema che percorre sia l'*Ontologia* che i *Prolegomeni* di Lukács) la concezione marxiana della libertà *non deve* e *non può* essere identificata con la coscienza della necessità. Questa è certamente un'opinione di Engels, che era però strettamente correlata ideologicamente alla credenza nel *crollo necessario* della produzione capitalistica, per cui la "libertà" era ridefinita come consapevolezza del singolo del *necessario crollo* della produzione capitalistica stessa. Meno di mezzo secolo prima Marx aveva definito ben diversamente la libertà. Non certo coscienza della necessità, identificata nella caduta verticale degli atomi di Democrito, ma *deviazione consapevole* dalla necessità stessa, metaforizzata dalla deviazione degli atomi stessi in Epicuro (*clinamen, parekklisis*). Fu infatti Plekhanov, nei suoi peraltro profondi studi su Spinoza e lo spinozismo, a popolarizzare l'idea che Marx avesse desunto da lui la coincidenza di libertà e di consapevolezza della necessità. Ma questa equazione è sbagliata, ed assomiglia all'equazione che *in quegli stessi anni* veniva fatta fra Darwin ed il darwinismo sociale. Darwin aveva certo parlato di lotta per la vita (*struggle for life*), ma ne aveva parlato esclusivamente per il mondo animale, non per l'uomo. L'uomo, infatti, da un lato fa parte del mondo animale, ma dall'altra parte il suo genere specifico (*Gattung*) lo mette in condizione di superare consapevolmente la lotta per la vita con la cooperazione e la solidarietà. Nello stesso modo Spinoza, non potendo ancora disporre di un concetto di storia (che appunto – secondo l'interpretazione di Koselleck – nasce soltanto cento anni dopo Spinoza nel senso di unificazione simbolica della temporalità umana in base ad un solo concetto unitario di tipo trascendentale riflessivo), non poteva neppure interpretare la storia stessa come luogo dell'identità di libertà e di coscienza della necessità. Mai come in questo caso, la retroazione di simili concetti è indebita e pericolosa.

Con questa discussione critica con l'ombra benefica di Emilia Giancotti non intendo certo affermare che Spinoza non appartenga alla storia del materialismo, se qualcuno ovviamente (ma non è il mio caso) pensa che esista una storia unitaria del materialismo da Democrito a Marx e oltre. Io non lo penso, ma se qualcuno vuole pensarlo lo pensi pure. È sempre meglio costruire una (inesistente) grande narrazione teleologica che pensare che la filosofia sia soltanto una disordinata filastrocca di opinioni casuali. La prima tesi è errata, ma razionale. La seconda è semplicemente stupida, e la stupidità è irrecuperabile. Detto questo, diamo la parola a Hegel, che invece suggerisce che di Spinoza si possa dare un'interpretazione apertamente "idealistica", o almeno di precursore indiretto dell'idealismo.

Nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia* Hegel infatti ci invita, a proposito di Spinoza, ad uno sbalorditivo ennesimo riorientamento gestaltico. Hegel parte dal fatto che molti hanno «mostrato corruccio» verso Spinoza. Ci si aspetterebbe che Hegel confermasse la banalità per cui coloro che hanno «mostrato corruccio» verso Spinoza lo hanno fatto perché Spinoza ha negato recisamente l'esistenza del Dio personale ebraico e cristiano in favore di un *Deus sive Natura*, ciò per cui la comunità ebraica lo ha colpito con una terrificante scomunica ed un fanatico ha cercato addirittura di pugnalarlo. Niente di tutto questo. Per Hegel, invece, quelli che hanno accusato Spinoza di ateismo (e che per lui hanno torto e lo hanno interpretato male) «sono meno preoccupati di Dio che del finito. Quelli che così lo denigrano non vogliono infatti salvare Dio, ma la mondanità. Essi gli mostrano corruccio perché Spinoza li ha distrutti insieme con il loro mondo».

Trovo questa affermazione hegeliana stupefacente per acutezza e pertinenza. Hegel ritiene infatti che non si possa nemmeno iniziare a filosofare se «l'anima non si tuffa in quest'etere di un'unica sostanza, in cui viene sommerso tutto quel che precedentemente era ritenuto vero». Ogni filosofo deve così giungere necessariamente «a questa negazione di tutto ciò che è particolare», e ciò non è nient'altro che «la liberazione dello spirito e la sua base assoluta». Ciò che è «grandioso» nel modo di pensare di Spinoza – riassume Hegel – è «l'aver egli potuto rinunciare ad ogni determinazione, ad ogni particolare, per riferirsi soltanto all'*Uno*, per poter tenere in considerazione soltanto questo».

Come è noto, Hegel notò che Spinoza aveva «esagerato» nel suo idealismo, fino a vedere nell'*Uno* soltanto Dio e non invece anche il mondo (acosmismo). E qui Hegel riprende il tema del suo capolavoro filosofico del 1802 (cfr. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*), saggio-chiave per la comprensione di tutto il suo pensiero posteriore, per cui l'essenza della filosofia non sta certamente nel "rimuovere" lo scetticismo, ma nel partire coraggiosamente da una sua analisi radicale per poterlo poi conservare-superare (*aufheben*) nella sua posteriore elaborazione dialettica.

Spinoza (e *non* Fichte) diventa così per Hegel il primo vero idealista, ed è per questo che gli si mostra corruccio, non perché abbia negato Dio, o lo abbia identificato con la natura, ma perché ha "distrutto" il mondo empirico di chi ritiene di poterlo conoscere direttamente e senza mediazione filosofica nella sua molteplicità irrelata. Spinoza ha distrutto quella che il filosofo marxista ceco Karel Kosík nel-

la sua *Dialettica del Concreto* (un capolavoro assoluto del marxismo novecentesco) chiamerà poi il «mondo della pseudo-concretezza».

Ho riportato abbastanza esattamente le opinioni della Giancotti e di Hegel perché esse permettono di "inquadrare" la questione-Spinoza oggi, finito il tempo dello Spinoza di Bayle, di Lessing, di Engels e di Plekhanov. E tuttavia, ritengo che la lettura di Spinoza fatta dal filosofo francese André Tosel sia quella che ci porta più vicini allo spirito di Spinoza. Tosel inserisce Spinoza nella cosiddetta «tradizione materialistica», cosa che io mi guardo bene dal fare, ma tutto ciò è veramente di secondaria importanza. Ciò che conta, invece, è ciò che *si trova dentro* Spinoza.

Tosel osserva che Spinoza è un grande riformatore della metafisica perché in lui l'essere non viene creato (teologia cristiana), e neppure sta lì da sempre (metafisica platonica), ma viene prodotto, ed in quanto viene prodotto è anche intelligibile in via di principio. Questa lettura avvicina di fatto Spinoza al Vico del *verum ipsum factum*, in quanto proprio il fatto che la verità non sia un presupposto atemporale ma sia un prodotto della prassi umana la fa diventare anche oggetto di conoscenza possibile. A me sembra che le cose stiano proprio così, che la coppia Spinoza-Vico stia in questo senso congiuntamente all'origine del pensiero moderno.

Secondo Tosel, Spinoza voleva costruire veramente un'etica, ed è riuscito a farlo perché ha evitato la doppia via ingannatoria del *libero arbitrio* e del *dover essere*. Il *dover essere* stacca l'uomo reale dall'uomo ideale, e qui abbiamo una critica anticipata alla morale di Kant. Il presupposto formalistico del *libero arbitrio*, invece, mette al centro dell'azione un "uomo" (l'uomo dell'umanesimo *astratto*), che diventa così teoricamente onnipotente e creatore delle sue scelte libere, laddove invece quel poco o tanto che l'uomo concreto può veramente fare lo può fare soltanto se capisce che cosa lo determina e lo produce a sua volta come effetto. Anche qui, ovviamente, abbiamo una geniale critica anticipata alla morale di Kant, che secondo Lukács (ed io concordo) fa continuamente oscillare l'uomo moderno da una «onnipotenza astratta ad una concreta impotenza».

Nell'interpretazione di Tosel, l'etica di Spinoza è prima di tutto una teoria delle possibilità immanenti offerte alla *natura umana*, senza alcuna garanzia divina e senza alcuna sicurezza finale. L'etica, in definitiva, è sempre e solo una *possibilità* di etica data all'uomo *capace* di eticizzarsi, nel significato aristotelico del termine possibilità come *essente-in-possibilità* e *singolarità individuale* (*dynamei on*). Il fatto che questa possibilità razionale di vivere eticamente abbia come fondamento l'*ente specifico*, e cioè la singolarità dell'esistenza materiale, fa sì che non ci possa essere una liberazione etica simultanea di tutti i membri della collettività umana (*multitudo*). E tuttavia Spinoza è un pensatore della *democrazia radicale*, e non potrebbe mai teorizzare e giustificare la separazione della società in due parti platonicamente intese, la parte che è già stata capace di "eticizzarsi" e la parte che non ne è ancora stata capace, e quindi deve sottomettersi politicamente agli "etici". Tosel nota che per Spinoza il saggio non può trovare la sua salvezza individuale fuori della città, e pertanto fuori della politica. Il fatto che Spinoza abbia una filosofia politica democratica, ed abbia sempre rifiutato ogni tentazione elitaria ed aristocratica di

una "dittatura di illuminati" fa sì che – secondo Tosel – la democrazia sia una «situazione politica di coesistenza regolata del saggio e di coloro che non lo sono ma che potrebbero in via di principio diventarlo tutti, di colui che si suppone abbia acquisito il controllo razionale di se stesso e della sua natura e di coloro che non l'hanno acquisito». La tentazione dell'elitarismo, che da Platone in poi assimila la filosofia politica occidentale, verrebbe così da Spinoza esplicitamente esclusa.

Ritengo che Tosel abbia ragione nell'essenziale, e che i punti che mette in evidenza siano più importanti dell'etichetta che possiamo incollare al sistema di Spinoza, se esso cioè faccia parte della cosiddetta «tradizione materialistica» (Giancotti), oppure se con un *riorientamento gestaltico radicale* possiamo invece collocarlo agli inizi impliciti dell'idealismo moderno (Hegel, e sulla sua scia, il modesto scrivente). È invece più importante guardare a Spinoza con gli occhi di Tosel, e mi permetto allora di concludere questo capitolo con una riformulazione complessiva e riassuntiva personale.

Spinoza è del tutto estraneo alla costituzione formalistica del soggetto (il *Cogito* di Cartesio), che fa da presupposto gnoseologico alla messa-a-disposizione-del-mondo (Heidegger e la sua concezione di «immagine del mondo», *Weltbild*, come oggetto di manipolazione integrale degli enti in un mondo preventivamente desacralizzato, e *quindi* secolarizzato). L'operazione astrattizzante di Cartesio (il *Cogito*, appunto) è funzionale alla concretizzazione estrema di un mondo ridotto ad estensione (*res extensa*), estensione che è metafora del piano orizzontale su cui si svolge lo scambio delle merci del mercato capitalistico. Questa estensione (*res extensa*) non deve avere né Alto né Basso, né Dio né Diavolo, né Paradiso né Inferno. Deve essere una semplice estensione liscia, un piano di scorrimento perfetto, un luogo di svolgimento di spinte puramente meccaniche, una fisica d'urto di particelle. Certo, Cartesio è ancora per molti versi un uomo di transizione, ed a fianco di questi elementi "futuribili" conserva ancora elementi metafisici tradizionali (idee innate, l'esistenza di Dio, prove razionali della sua dimostrabilità, ecc.). Ci penseranno progressivamente Locke, Hume e Kant a "perfezionare" la secolarizzazione.

Spinoza utilizza il lessico filosofico cartesiano, e non poteva fare diversamente. Il meccanicismo deterministico è l'immagine del mondo dell'epoca, frutto del progresso delle scienze naturali. Ma Spinoza sfugge ad ogni riduzionismo (ateismo, panteismo, libertinismo, neoplatonismo, meccanicismo, determinismo, ecc.), perché propone un *umanesimo non antropocentrico*, cui riesce a giungere proprio perché si era preventivamente liberato di una immagine antropomorfica di Dio. Si tratta anche di un *umanesimo democratico* e *non elitario*, in cui i "saggi" non si costituiscono in setta platonica, ma coabitano, coesistono, soffrono e godono insieme con i non-ancora-saggi, ma pur sempre saggi-in-possibilità (*dynamei on*). Il comune genere, infatti (*Gattung*) permette un comune processo di conformità al genere (*Gattungsmässigkeit*). L'etica e la politica così coincidono.

Spinoza è quindi un filosofo dell'emancipazione a pari grado con Marx. Il termine essenziale è: *a pari grado.*

XXVI.

La Grande Instaurazione illuministica del fondamento metafisico del pensiero borghese moderno: il tempo del progresso, lo spazio della materia ed il lavoro astratto. La critica utilitaristica al diritto naturale ed al contratto sociale

In un certo senso, il difficile comincia adesso. L'individuazione nel *metron* e nel *katechein* del cuore del pensiero filosofico greco non è difficile, se appena si capisce il perché del fatto che trecento anni dopo la sua formazione Aristotele poteva averne dimenticato la genesi ed in questo modo, partendo logicamente da questa "dimenticanza", poteva proporne una classificazione destoricizzata e desocializzata sulla base dello schema delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale). Le ragioni del passaggio del pensiero stoico dall'originale contestazione provocatoria dei costumi ordinari (*anaideia*) all'innocuo modello del saggio imperatore che cerca di opporsi alla totale e feroce insensatezza del mondo con il controllo delle passioni (*ataraxia*) non sono difficili da comprendere, se ci si impadronisce della dinamica storica di legittimazione ideologica dell'impero schiavistico romano.

Il processo al profeta messianico Gesù di Nazareth e la sua crocifissione per terrorismo zelota (INRI) non sono difficili da capire, se pensiamo alla pericolosità per le classi dominanti e per la collaborazione sinedrio ebraico mafioso/occupante militare romano dell'annuncio rivoluzionario-sociale dell'*Anno di Misericordia del Signore*, programma di remissione dei debiti e di liberazione degli schiavi. La stessa trasformazione di un annuncio messianico di liberazione sociale in religione gerarchica di gestione simbolica della vita quotidiana in un quadro socio-politico di gerarchie feudali sacralizzate non è affatto difficile da capire, se ci si impadronisce concettualmente della teoria maxweberiana della trasformazione necessaria di un annuncio utopico-messianico in razionalizzazione simbolica della vita quotidiana, in particolare nei suoi momenti di "passaggio" (la morte, innanzitutto).

È facile capire altresì che il solo modo concettuale-simbolico di razionalizzare la propria intransigente opposizione morale ad una chiesa corrotta ed ad un *ordo franciscanus* normalizzato e collaborazionista era la costruzione di una filosofia nominalistica, che negava gli universali astratti e "concretizzava" tutto ciò che c'era di sacro e di buono nella somma di individui che formavano la "chiesa invisibile". È facilissimo capire, altresì, che il perdonismo pacifista del *Nuovo Testamento*, pieno di inviti ad offrire l'altra guancia allo schiaffo e ricco di minacce ai ricchi di restare fuori dal regno dei cieli (che significa, ovviamente, non regno delle nuvole, ma regno terrestre secondo il mandato dei cieli), non poteva adattarsi ai nuovi progetti colonialisti ed imperialisti inglesi ed olandesi (e poi americani), ma ci voleva un "ritorno simbolico" all'*Antico Testamento* per poter proiettare i propri progetti

sacralizzati sul "popolo eletto" da Dio. Ed è forse meno facile, infine, ma neppure troppo difficile, capire che l'accoglimento sociale generalizzato della teoria del *Cogito* di Cartesio non è dovuta ad un generale rincoglionimento intellettuale di massa degli uomini del seicento, ma al fatto che al vecchio lavoro artigianale e contadino precedente, che richiedeva una mentalità "materiale" e "materialistica" (altro che metafisica idealistica medioevale!), si stava sostituendo un nuovo lavoro "astratto" di gestione ed organizzazione della produzione precapitalistica, lavoro astratto che richiedeva imperativamente un pensiero astratto ed un soggetto astratto che ne fosse il portatore.

Tutto questo, e molto altro ancora, è stato relativamente facile da capire, anche se è impossibile sottoporlo alla discussione razionale dei sostenitori della filosofia come dossografia di opinioni casuali. Ad un certo punto, a Talete viene in mente l'acqua, a Locke la tolleranza, a Hume l'urto delle bocce di biliardo, ecc. Costoro non vogliono essere "defraudati" del loro modo di concepire il processo storico del pensiero, così come i bambini non vogliono essere defraudati della palla con cui giocano. E tuttavia, bisogna finalmente passare a ragionare sul perché fino ad ora le cose sono state relativamente semplici, ed il difficile inizia soltanto adesso. Le ragioni sono molte, ma qui per chiarezza mi limiterò a discuterne solo due. La prima è la meno importante, anche se sociologicamente la più efficace. La seconda è di gran lunga la più importante, anche se ben pochi sono riusciti fino ad oggi ad impadronirsene concettualmente. Iniziamo allora dalla prima, la più semplice e banale, che richiede soltanto un atto di coraggio intellettuale e di anticonformismo. La seconda, invece, farà da tessuto concettuale connettivo non solo di questo capitolo, ma anche dei successivi, fino al quarantesimo ed ultimo.

La prima ragione della difficoltà di concettualizzare questo passaggio d'epoca sta in una sorta di "intimazione", l'intimazione ad adeguarsi alla cosiddetta "modernità", salvo l'esclusione, l'irrisione ed il confinamento nelle cosiddette *lunatic fringes*, i gruppi marginali pittoreschi che credono alla terra piatta ed agli uomini verdi. Il circo mediatico asservito, che ha sottomesso integralmente alla sua riproduzione ideologica complessiva le caste universitarie dei professori di scienze sociale e di filosofia (vi sono ovviamente eccezioni, che come è noto da sempre confermano la regola), ha da tempo imposto al chiacchiericcio dei semi-colti il termine "modernità" nel significato di adeguamento passivo alla riproduzione capitalistica complessiva anonima ed impersonale, ed il termine "modernizzazione" nel significato di partecipazione attiva ai processi di adeguamento individuale e collettivo. Pregare è diventato "premoderno", e mettersi un *piercing* al naso è invece diventato interamente "moderno".

Da Adorno a Bloch, da Heidegger a Lukács, una parte della grande filosofia novecentesca si è opposta a questa «dittatura della pubblicità» (l'espressione – azzeccatissima – è di Adorno), ma dopo il crollo del comunismo storico novecentesco in Europa (1989-91) anche la filosofia universitaria è stata normalizzata, per cui si è passati dal consenso ad Adorno allo studio filologico dei testi minori di Adorno, letti come si legge Duns Scoto e Malebranche.

Ovviamente, tutto questo è passeggero. È passeggera l'ammirazione per Habermas, che ha seppellito per la seconda volta i suoi maestri, tanto migliori di lui, il quale spaccia per "pensiero metafisico" tutto ciò che critica il capitalismo, definito come l'ultimo involucro possibile del "pensiero post-metafisico". In proposito, Roland Barthes ha scritto un giorno: «Ad un certo punto, mi è diventato completamente indifferente non essere più considerato moderno». Non si poteva dire meglio. Chi scrive ha smesso da tempo di interiorizzare una sorta di vergogna culturalistico-intellettuale per poter essere criticato come "non moderno". Essere post-moderni infatti è socialmente accettato, ed anzi incoraggiato e favorito, mentre essere definiti e considerati non-moderni ed anti-moderni è oggetto di vergogna. In questo grottesco gioco delle tre carte i pubblicitari ed i giornalisti, diventati il "clero" della modernità capitalistica, e quindi gli *oratores* che anziché pregare Dio pregano il flusso globalizzato delle merci, hanno quasi completamente imposto ai filosofi ed ai politici il terreno simbolico su cui è obbligatorio muoversi. La prima mossa, ed anzi la prima *regula* in senso cartesiano-spinoziano è dunque ignorare sovranamente qualunque ingiunzione ad "adeguarsi" alla cosiddetta modernità. La modernità è il primo degli *idola* di cui disfarsi, per dirla con Bacone. Chi ne accetta la costruzione pubblicitaria all'adeguamento è già al di fuori di ogni vero dibattito filosofico, e non ci rientrerà probabilmente più dentro.

Il secondo punto è però molto più importante del precedente. Mentre per il precedente basta un atto di coraggio, e cioè il far mancare l'assenso soggettivo al comando imperativo di "modernizzarsi", e mentre nei modi di produzione precapitalistici a base religioso-sacrale si poteva pagare questa mancanza d'assenso con il rogo, oggi lo si paga al massimo con l'emarginazione, la mancanza di recensioni da parte della "tribù dei colti", ecc., per questo secondo punto, invece, non basta ridere o piangere – come direbbe Spinoza – ma bisogna anche capire. E capire (*intelligere*) e la cosa più difficile di questo mondo, perché costringe ad una conversione (*metanoia*) di tutto il proprio orientamento culturale. Dico subito al lettore entusiasta di non farsi illusioni: solo i giovani sono fisiologicamente e psicologicamente capaci di *metanoia*, i vecchi e le persone di mezza età – salvo eccezioni numericamente poco rilevanti – non lo sono quasi mai.

E qual è questo secondo punto concettuale decisivo? In estrema sintesi, esso sta in ciò, che senza distinguere accuratamente la borghesia ed il capitalismo la comprensione filosofica della cosiddetta "modernità" è del tutto impossibile. La borghesia è un soggetto sociale e culturale complessivo, che non è soltanto nominalisticamente composto da una addizione di singoli borghesi l'uno diverso dall'altro, il che comporterebbe se si vuol essere conseguenti l'impossibilità assoluta di usare questo concetto. In quanto soggetto, gli si applica il pensiero dialettico, che è un pensiero delle vicende contraddittorie del soggetto stesso nelle sue odissee di perdita e di possibile riappropriazione. Il capitalismo, o più esattamente il modo di produzione capitalistico (Marx), non è affatto un soggetto sociale e culturale complessivo, ma è un processo strutturale anonimo ed impersonale, o se si vuole un "processo senza soggetto" (Louis Althusser), oppure per dirla con Martin

Heidegger un Dispositivo di impianto e di imposizione (*Gestell*). È del tutto chiaro che la Borghesia e il Capitalismo si intersecano continuamente in un intreccio strettissimo, ma che in senso storico la stessa Borghesia è stata il "motorino d'avviamento" economico dell'accumulazione capitalistica. Non intendo negare una simile ovvietà. La borghesia non è certo la *res cogitans* di Cartesio, come il capitalismo non ne è certamente la *res extensa*. Bisogna evitare ogni occasionalismo alla Malebranche. Nelle stesso tempo, solo la preventiva distinzione concettuale astratta potrà permettere poi le operazioni di ricollegamento storico fra le due entità.

Il pensiero liberale ed il pensiero marxista hanno invece sempre condiviso un curioso minimo comun denominatore, e cioè l'identificazione fra borghesia e capitalismo, per cui la borghesia è sempre stata vista come il suo "lato soggettivo", ed il capitalismo il suo "lato oggettivo". La borghesia, in altre parole, il creatore, ed il capitalismo il creato. Questa confusione porta al livello della rappresentazione (*Vorstellung*) alla religione del capitalismo, ed al livello del concetto (*Begriff*) alla metafisica filosofica del capitalismo. Impadroniamoci quindi concettualmente di questo nucleo metafisico, e tutto quel che ne seguirà non ne è che dettaglio, interessante certamente, ma pur sempre dettaglio.

A proposito del capitalismo e della sua progressiva costituzione storica, i liberali ed i marxisti ne condividono entrambi la stessa concezione provvidenzialistica. Per i liberali l'avvento del capitalismo è stato provvidenziale, perché in questo modo l'*homo oecomomicus,* il soggetto proprietario imprenditore visto come il supremo modello antropologico dell'intera umanità, ha potuto finalmente liberarsi degli impacci religiosi ed assolutistici, creando un mondo che per i suoi critici sarà magari solo un grande ammasso di merci (Marx), me per i suoi apprezzatori "moderni" svincolati dai pregiudizi pre-moderni è invece il regno delle opportunità e del consumo finalmente alla portata di tutti. Per i marxisti l'avvento del capitalismo è altrettanto e forse ancor più provvidenziale, perché è il presupposto storico necessario al suo successivo subentrare come stadio supremo e definitivo dell'evoluzione umana. Certo, per i primi il capitalismo è buono e l'alienazione non esiste (Habermas ha scritto che non è un concetto scientificamente operativo – sento già che Adorno si rivolta nella tomba, visto che è stato lui ad innalzare il parricida!), mentre per i secondi il capitalismo è cattivo ed esiste l'alienazione (ad eccezione che per i seguaci di Althusser, che sul punto dell'inesistenza dell'alienazione condividono il punto di vista dei liberali). E tuttavia, direbbe Heidegger, la loro differenza si situa soltanto nell'irrilevante mondo dei "valori", laddove nel ben più importante mondo della concezione globale metafisica liberali e marxisti condividono integralmente l'idea della provvidenzialità dell'avvento del capitalismo stesso.

Robert Brenner, che ha dedicato studi profondi alla nascita e poi al successivo "decollo" (*take off*) del capitalismo inglese, ha accertato che questa nascita non ha avuto alcun carattere di fatale necessità, ma è stata dovuta integralmente ad una serie di coincidenze storiche del tutto contingenti e casuali. In altre parole, il capitalismo così come noi lo conosciamo, inteso come processo non solo di differen-

ziazione funzionale ma anche e soprattutto di separazione fra economia e politica, seguita poi da un dominio progressivo della prima sulla seconda, avrebbe anche potuto non nascere mai, e non c'era nessuna "necessità storica" provvidenziale, più o meno secolarizzata e laicizzata, che ne imponesse la nascita. E del resto anche Karl Polanyi era giunto alle stesse conclusioni di Robert Brenner, sulla base di una ricchissima analisi comparativa delle società umane. La regola storica generale – secondo Polanyi – è che la cosiddetta "economia" è sempre stata incorporata (*embedded*) nella più generale riproduzione sociale a base politica e religiosa. La religione non è quindi una "superstizione", cui si può al massimo concedere un'irrilevante ed impotente coltivazione nella "sfera privata" (un po' come accade per la pornografia è per la filatelia), e la politica non è una escrescenza parassitaria di "caste" di burocrati mangioni. L'affermazione del primato dell'economia su tutte le altre sfere dell'agire umano (e qui potrei citare oltre a Karl Polanyi ed a Robert Brenner anche autori meno conosciuti come Karl Marx e Max Weber) è un dato storico, non certo metafisico-provvidenziale.

Questo riguarda il capitalismo, o più esattamente il modo di produzione capitalistico (che non è affatto una determinata società capitalistica realmente esistente, ma un modello teorico ad un tempo idealtipico nel senso di Weber ed ontologico nel senso di Lukács). Il capitalismo non è quindi uno strumento il cui "manico" è sempre tenuto strettamente in mano da un artigiano chiamato "borghesia", ma è un processo dinamico di allargamento anonimo ed impersonale, una struttura di strutture alla Althusser o se si vuole alla Luhmann, un "dispositivo" (*Gestell*) alla Heidegger. In ogni caso, il capitalismo e la borghesia non si identificano. Per più di duecento anni in molte parti del mondo c'è stato (e tuttora in molte parti c'è ancora) un capitalismo "dialettico" borghese e proletario, ma ora sta emergendo un nuovo capitalismo "speculativo", largamente post-borghese e post-proletario. Lo analizzeremo più avanti. Per ora, basti rilevare che chi confonde ed identifica la borghesia (un soggetto sociale trascendentale e riflessivo, e quindi dotato di autocoscienza dialettica) ed il capitalismo (una struttura di strutture "modali" la cui riproduzione allargata è fortemente sistemica, e quindi anonima ed impersonale) non è in grado di tematizzarne in modo filosoficamente e concettualmente adeguato né la nascita, né lo sviluppo, né l'attuale trapasso verso un modo di produzione ad un tempo ipercapitalistico, ma anche postborghese e postproletario. Con tutto il rispetto, ritengo che la grande ontologia dell'essere sociale di Lukács, presupposto indispensabile di ogni lavoro posteriore (come il mio qui presente), sia ancora segnata (e non poteva storicamente essere diverso – Lukács è morto nel 1971) dalla sostanziale identità fra borghesia e capitalismo, e quindi dall'impossibilità di attingere concettualmente l'idea di una società ad un tempo ipercapitalistica e però anche postborghese e postproletaria. Ma facciamo un passo per volta.

Sono perfettamente a conoscenza del fatto che il concetto sociologico di "borghesia" non è affatto univocamente definibile e determinabile, anche perché (come tutti gli studiosi di impronta marxista) ho sempre diligentemente studiato le cosiddette "rivoluzioni borghesi", da quella inglese del 1640 a quella francese del 1789.

Se ci si limita ad un (pur necessario ed indispensabile) approccio sociologico si scopre che il concetto unitario, o più esattamente storico-unitario, di "borghesia" non corrisponde mai a nulla determinato. Esistono strati sociali diversi, spesso con interessi addirittura divergenti. La storica francese Régine Robin, studiando la cosiddetta "borghesia francese" prima del 1789, non è riuscita a trovarla, ma ha soltanto potuto classificare strati sociali diversi. La Robin ha ragione. Il concetto di "borghesia" è largamente artificiale, e risulta da una sovrapposizione categoriale posteriore resa possibile proprio dall'avvento del capitalismo, il che ha consentito di unificare in modo trascendentale-riflessivo il concetto di "borghesia" come portatrice unitaria della gestione dei processi economici di accumulazione del capitale. Lo stesso Marx, che pure aveva una grande sensibilità storica, utilizza il concetto unitario di "borghesia" come soggetto portatore (Träger) dei nuovi rapporti di produzione capitalistici.

E tuttavia, è nel nostro pieno diritto problematizzare autonomamente l'intera questione, senza farci spaventare dai "grandi" del passato che lo hanno già fatto. Se lo facciamo, scopriamo l'*intersecarsi dialettico* di un processo strutturale, sistemico, anonimo ed impersonale (l'affermarsi progressivo dei rapporti di produzione capitalistici) e di un processo dialettico soggettivo, sia pure di un soggetto collettivo costruito attraverso un concetto unitario di tipo trascendentale-riflessivo (l'affermarsi della borghesia come soggetto portatore di una cultura contraddittoria, basata sulla compresenza di una coscienza apologetica e di una coscienza infelice). Esaminiamo allora questo secondo aspetto. Da questo esame risulterà poi l'intero contenuto ulteriore di questo capitolo. E non essendo qui possibile (e neppure necessario – l'eccessiva fissazione sui singoli alberi fa perdere di vista l'insieme della foresta) fornire una completa descrizione dossografica sui singoli autori (basta per questo la lettura di una buona analitica storia della filosofia), limitiamoci a fissare alcuni punti essenziali da ricordare.

In primo luogo, non bisogna dimenticare mai che la stessa fissazione del concetto astratto di "borghesia" non è che la costituzione "ideale" (donde necessariamente l'"idealismo") di un soggetto ricavato idealtipicamente (Karl Marx, Max Weber), laddove nell'empirica realtà sociologica questo soggetto non esiste veramente se non come aggregato plurale di strati sociali diversi ed in alcuni casi addirittura antagonisti. Chi pensa che il metodo marxista consista in una registrazione storicistica e sociologica del reale empirico, sempre pluralistico per definizione, si interdice con questo ogni possibile comprensione. La borghesia è necessariamente l'"idea" di borghesia. Chi vuol rifiutare questa astrazione per odio verso l'idealismo la rifiuti pure, e si troverà con un pugno di mosche in mano.

In secondo luogo, proprio perché il concetto di borghesia è un concetto unitario ricavato con una astrazione trascendentale-riflessiva, esso si compone ontologicamente di due lati complementari e contraddittori, il lato apologetico, che lo fa aderire al processo di sviluppo capitalistico fino a farsene assorbire, ed il lato problematico-infelice, che gli porta ben presto alla coscienza (o meglio, alla autocoscienza, *Selbstbewusstsein*) l'impossibilità di una vera fondazione e di una vera

universalizzazione. Gran parte della filosofia degli ultimi trecento anni si fonda su questa contraddizione dialettica, ed è *per questo* che essa appare praticamente indecifrabile per il pensiero non dialettico.

In terzo luogo, vi è qui la chiave per comprendere il perché sia della preferenza del pensiero apologetico per la semplice costituzione formalistica del soggetto, da Cartesio a Kant, sia per la sua preferenza verso l'altrimenti incomprensibile "mossa" teorica kantiana che fissa la differenza ontologica fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere. Il primo aspetto impedisce che il soggetto diventi il titolare dinamico e contraddittorio delle avventure dell'autocoscienza, ed in questo modo della possibile contestazione della totalità sociale capitalistica, restando così "fissato" al suo puro ruolo gnoseologico-epistemologico di "conoscitore" delle scienze della natura in vista della loro applicazione tecnologica rivolta alla valorizzazione del capitale. Il secondo aspetto (ma ne parlerò più diffusamente nel prossimo capitolo) permette di criticare soltanto il mondo ultraterreno della legittimazione metafisico-religiosa della società, ed invece consente appunto di non-criticare la totalità altrettanto e più "metafisica" della società capitalistica. Tutto ciò consente di capire i due caposaldi del pensiero apologetico borghese-capitalistico, l'"arresto" del pensiero filosofico a Kant (dopo Kant ci sono certamente ancora interessanti chiacchiere alla Schopenhauer ed alla Nietzsche, ma non c'è più filosofia vera e propria, perché Kant ha già praticamente detto tutto quanto c'era da dire) e l'"antipatia" verso Hegel, individuato come la sorgente filosofica di tutte le possibili critiche alla totalità unitaria del mondo, del tutto indipendentemente dalle sue personali (e del tutto irrilevanti) "opinioni conservatrici".

In quarto luogo, è possibile su questa base comprendere i tre pilastri costitutivi della fondazione della metafisica borghese, e cioè l'unificazione simbolica unitaria del *Tempo* sotto l'idea astratta di *Progresso*, l'unificazione simbolica unitaria dello *Spazio* sotto l'idea astratta di *Materia*, ed infine l'unificazione simbolica unitaria delle attività umane prime qualitativamente differenziate sotto l'idea astratta di *Lavoro*. In tutti e tre questi casi si è di fronte ad un possibile sviluppo dialettico, che consente di definire questi tre concetti "borghesi" e *non solo* capitalistici. Nel caso del progresso, la problematizzazione marxiana e marxista che ne contesta l'arresto alla fine capitalistica della storia, e lo prolunga fino all'esito comunista della soluzione delle contraddizioni sociali. Nel caso della materia, la problematizzazione marxiana e marxista che la "prolunga" a fondamento metafisico della visione proletaria e rivoluzionaria del mondo (materialismo dialettico, ecc.). Nel caso del lavoro, infine, la problematizzazione marxiana che non si limita all'economia politica critica di contestazione delle ingiustizie della distribuzione classista del capitalismo (socialisti ricardiani, Owen, Sismondi, Proudhon, ecc.), ma costruisce una critica globale dell'economia politica sulla base dell'unificazione dialettica del concetto filosofico di alienazione e del concetto economico di valore.

In quinto luogo, infine (e qui si ha al massimo grado la sottomissione reale e non solo formale del pensiero borghese alla legittimazione capitalistica pura e semplice), si ha la critica utilitaristica alle precedenti fondazioni filosofico-politiche del

diritto naturale (giusnaturalismo) ed al contratto sociale (contrattualismo). Queste fondazioni precedenti stabilivano pur sempre un primato della politica sull'economia, ed in questo modo potevano sempre reclamare che quest'ultima fosse incorporata (*embedded*) all'interno della più ampia comunità politica. Lo sviluppo dialettico sia del diritto naturale che del contratto sociale, infatti, avrebbe permesso il passaggio dalla legittimazione del vecchio comunitarismo disegualitario (rimando qui alla filosofia politica della democrazia diretta di Spinoza richiamata nel precedente capitolo). Tagliando alla radice ogni possibile sviluppo sia del diritto naturale che del contratto sociale Hume, che resta l'esempio maggiore di dominanza del pensiero capitalistico su quello borghese (mentre al contrario Hegel resta l'esempio massimo di dominanza del pensiero borghese su quello capitalistico, e *per questo* oggi gli viene preferito Hume nel chiacchiericcio apologetico universitario), afferma il principio dell'utilitarismo, l'unica base filosofica sicura sulla quale può svilupparsi l'economia politica e la sua fondazione teorica, l'auto-istituzione utilitaristica della società.

Ho qui elencato cinque punti fondativi, fra i molti possibili. Questi cinque punti, però, sono sufficienti. Nella parte che resta di questo importante ventiseiesimo capitolo, senza alcuna illusione di completezza e scontando anche alcuni errori nello sviluppo deduttivo (siamo infatti su terreno vergine, trascurato non a caso sia dai pensatori liberali che dai pensatori detti impropriamente "marxisti", caratterizzati entrambi dalla destoricizzazione e dalla desocializzazione nella esposizione delle categorie, che non vengono mai "dedotte", ma soltanto "poste"), mi limiterò a disegnare soltanto i tratti essenziali di alcuni di questi temi. Di quelli qui dimenticati me ne occuperò più avanti. La via è ancora lunga, e il sentiero è appena disegnato nell'erba.

Il tema della costruzione concettuale artificiale del lavoro astratto (il quale – a differenza di come pensano gli innumerevoli seguaci di Hume e di Smith – è un'"idea generale" che non si trova affatto in natura e non è in alcun modo oggetto di esperienza empirica diretta) è di tutti il più importante e decisivo., perché il lavoro astratto è la base "materiale" (ma Marx avrebbe detto – ed ha detto – "sensibilmente sovrasensibile") della società capitalistica. Appunto per questa ragione ne riserverò la trattazione analitica e dialettica ai capitoli successivi. Per comodità del lettore, ne anticipo qui subito la trattazione in quattro punti sintetici. Primo, il lavoro non è soltanto la base materiale della riproduzione umana, sia per chi lo svolge direttamente sia per chi è mantenuto parassitariamente dal lavoro sociale degli altri, ma è anche il principale fattore della richiesta di "riconoscimento" che l'uomo inevitabilmente rivolge verso il resto della società (Hegel). Secondo, il riconoscimento del lavoro non può avvenire se il lavoro umano è alienato e sfruttato (Marx). Terzo, la richiesta marxiana di abolire socialmente il carattere alienato e sfruttato del lavoro sociale umano deriva dalla problematizzazione tragica del pensiero borghese stesso, e cioè dal rilevamento doloroso della coscienza infelice borghese di non perseguire l'universalità del proprio progetto in presenza strutturale dell'alienazione e dello sfruttamento. Quarto, infine, l'attuale situazione stori-

ca agli inizi del XXI secolo è resa difficile non solo dall'indebolimento strutturale delle classi salariate, operaie e proletarie a livello mondiale, ma anche dal venir meno dei residui della coscienza infelice borghese in quanto, in estrema sintesi, il postmoderno può essere definito come una liquidazione concettuale degli ultimi residui della coscienza borghese stessa, cui si impone ormai di "aderire" integralmente ad un mondo reso concettualmente "liscio" dal dominio finanziario e tecnologico. Mi scuso per questa sommaria anticipazione, ma in questo modo il lettore può cominciare il suo "spaesamento" ed il suo "riorientamento gestaltico", senza il quale le righe stampate vengono bensì lette, ma non vengono in realtà "viste".

L'unificazione borghese del tempo avviene sotto l'egemonia della categoria di Progresso. Questa categoria è figlia di un secolo (il Settecento) che ha prodotto per la prima volta un concetto unificato di storia universale (e non solo di storia sacra biblica, o di "storie" particolari, di Francia, di Firenze, di Napoli, ecc.) intesa in senso trascendentale-riflessivo (trascendentale perché trascende i singoli stati e personaggi, e riflessivo perché è in grado di ritornare criticamente su se stessa autovalutandosi criticamente). Mentre Ernst Cassirer ha correttamente individuato il secolo della storia e del senso storico dell'illuminismo, in Italia il neoidealismo italiano di Croce e Gentile ha largamente confuso le acque, insistendo sul carattere "astratto" ed astorico del pensiero illuministico. La presunta incapacità del pensiero illuministico di "capire" la storia è in realtà un luogo comune polemico della cultura della Restaurazione posteriore al 1815, influenzata dalle riflessioni di Burke sulla rivoluzione francese, per cui "capire la storia" era l'equivalente dotto del conservatorismo tardo-feudale e del "lasciare le cose così come stavano, dal momento che questa era la storia". In realtà il Settecento produce il concetto moderno universalistico di storia, e lo produce perché l'autoconsapevolezza della propria storicità era funzionale al progetto borghese complessivo di "storicizzare", e quindi di abolire, il precedente regime signorile e feudale. In questo senso il pensiero di Marx è figlio diretto di questa strategia illuministica di "storicizzazione" (e quindi di abolizione) del mondo feudale, perché applica la stessa strategia "storicizzante" al mondo borghese-capitalistico, che viene anch'esso storicizzato per giustificarne l'abolizione. È interessante, ed anche paradossale, che i difensori oggi dell'eternità destoricizzata del capitalismo utilizzino gli stessi argomenti usati intorno al 1790 (Burke, ecc.) dai difensori della "naturalità" dei sistemi feudali-signorili. Ma in questo abbiamo la conferma del carattere in un certo senso "eterno" della mistificazione ideologica.

Il tempo del progresso rompe con il tempo ciclico esemplificato dal ritorno circolare delle stagioni per imboccare la via "lineare" dell'accumulazione capitalistica, ormai largamente indipendente dalle stesse stagioni "naturali". Per Turgot (cfr. *Discorsi di storia universale*, 1756) il progresso è il cammino lento dell'umanità, pensata come un tutto espressivo (e qui abbiamo una chiara anticipazione del concetto di *Io* del Fichte 1794). La velocità del progresso dipende dalle circostanze esterne e soprattutto dalla natura degli uomini vissuti nelle varie epoche. Non esistono per Turgot epoche illuminate ed epoche oscure. Anche in quelle oscure, il progresso

non si ferma mai. Esso infatti si realizza a dispetto della ragione umana, utilizzando per i suoi scopi provvidenziali le assurdità ed i disastri della storia fatti dagli uomini. Faccio notare in proposito che Turgot nel 1756 da un lato secolarizza integralmente il vecchio concetto stoico di provvidenza (*pronoia*), e dall'altro anticipa il concetto di "potere del negativo" nella storia che sarà poi ampiamente utilizzato sia da Hegel che da Marx (che peraltro non fece che "comunistizzare" il concetto hegeliano).

Se Turgot ha anticipato il posteriore concetto hegelo-marxiano di "potere provvidenziale del negativo", Condorcet ha anticipato la concezione stadiale della storia che poi il marxismo adottò entusiasticamente per fornire ai suoi aderenti una rassicurante concezione prefissata del corso storico con teleologia incorporata (in cinque stadi del comunismo primitivo, dello schiavismo, del feudalesimo, del capitalismo ed infine del rassicurante ed inevitabile comunismo risolutivo finale). Per Condorcet la storia dell'umanità è ricostruita in dieci epoche successive, di cui nove vanno dalle origini dell'umanità fino al tempo in cui vive e scrive lo stesso Condorcet (che quindi ritiene di stare vivendo nella nona). Partendo dal presente (la rivoluzione francese in corso), e volgendosi a considerare da questo punto di vista privilegiato la storia precedente del passato, ci si può immaginare l'avvenire, la "decima epoca", la società del futuro come compimento delle promesse di emancipazione.

E Condorcet formula in modo incomparabile per chiarezza l'essenza della decima epoca: «Le nostre speranze sullo stato futuro della specie umana possono ridursi a questi tre punti importanti: la distruzione della diseguaglianza tra le nazioni; i progressi dell'eguaglianza in seno ad uno stesso popolo, e da ultimo, il reale perfezionamento dell'uomo». Siamo nel 1794, lo stesso anno in cui Fichte scriverà la sua immortale *Dottrina della Scienza.* Anche Fichte ovviamente periodizza la storia dell'umanità passata, presente e futura in cinque epoche successive, collocandosi nella terza, che definisce l'epoca della compiuta peccaminosità. Ma ci ritorneremo più avanti, ovviamente. Per il momento, ci si ricordi che senza la tradizione di Turgot, Condorcet e Fichte non avremmo mai avuto la concezione di Marx, che anche lui concettualizza *simultaneamente* il passato (comunismo primitivo, schiavismo e feudalesimo), il presente (capitalismo) ed infine il futuro (comunismo).

Ho ritenuto opportuno insistere molto sulla natura "predittiva" del concetto borghese di progresso per due ragioni, di cui la seconda è la più importante. In primo luogo, perché esaminando spregiudicatamente la genesi di queste secolarizzazioni provvidenzialistiche e di queste periodizzazione teologiche si tocca con mano il fatto che Marx si è pienamente inserito in una linea concettuale già esistente, ed è allora legittimo (anche se contestabile – ma tutto è in via di principio contestabile) sostenere che la genesi del suo pensiero non sta affatto in una "committenza" operaia, salariata e proletaria (questa committenza esiste, e sarà appunto il "marxismo" del ventennio 1875-1895 edificato congiuntamente da Engels e soprattutto da Kautsky, il "papa rosso"), ma sta invece in uno sviluppo dialettico geniale della coscienza infelice del pensiero borghese, e solo di esso.

Con questo (è quasi umiliante doverlo dire) non si intende affatto "svalutare" il gigantesco ruolo storico della classe operaia, ma soltanto ristabilire alcuni elementi genetici ed ontologico-sociali minimi per una ricostruzione razionale della storia del pensiero.

In secondo luogo, infine, appare qui chiara la non-coincidenza assoluta fra la borghesia, classe dialettica in bilico fra la coscienza apologetica e la coscienza infelice, ed il capitalismo, la cui logica è del tutto estranea a qualsiasi compimento teleologico del progetto di liberazione umana. Al capitalismo la distruzione della diseguaglianza fra le nazioni ed i progressi dell'eguaglianza in seno ad uno stesso popolo (i due elementi fondamentali del progresso in Condorcet, pensatore "borghese" al cento per cento e politicamente girondino) non interessano assolutamente nulla. Nel momento in cui scrivo (2008) la diseguaglianza fra le nazioni è al massimo, e la cosiddetta "globalizzazione" non fa che approfondirle, ed in quanto ai progressi dell'eguaglianza in seno ad uno stesso popolo (nel nostro caso quello italiano), essi sono al minimo storico, e sono ancora peggiori di quelli raggiunti al tempo della cosiddetta Prima Repubblica (1946-1992).

Se il tempo è stato unificato concettualmente sotto l'idea del progresso, lo spazio è stato unificato concettualmente sotto l'idea di materia. L'idea di materia, quindi, lungi dall'essere una base simbolica per l'emancipazione proletaria, rivoluzionaria e comunista, è stata ed è un presupposto per l'unificazione spaziale orizzontale dello scorrimento delle merci capitalistiche, che abolisce ogni dualismo ontologico *Alto/Basso* e *Dio/Uomo* e permette così di unificare concettualmente un solo mondo, il mondo della produzione capitalistica. Dal momento che su questo punto la mia interpretazione diverge sensibilmente da quella di Lukács, che non avrebbe certamente mai sostenuto qualcosa di simile, ci ritornerò sopra nei capitoli successivi.

Max Weber ha chiarito a suo tempo che il significato delle cose si origina dalle loro relazioni sociali. Per Marx la merce, appunto, è una "relazione sociale", e questa relazione sociale è il valore di scambio (o semplicemente, "valore"). Il presupposto dello scambio è il concetto di "equivalenza", in quanto tutte le merci devono essere omogenee, per poter essere appunto valutate e scambiate. Lo stesso tempo di lavoro sociale medio, che gli economisti inglesi fissano come sostanza del valore, deve potersi fondare su di un presupposto materiale omogeneo ed equivalente, che è appunto la "materia". Nel primo libro del *Capitale* Marx utilizza il termine di "materialità universale" (*allgemeine Materiatur*) per indicare questa omogeneizzazione concettuale ed ideale dello scambio universale.

Per la studiosa greca Maria Antonopoulou il movimento del capitale intenso come unità della produzione e della circolazione delle merci provoca una sorta di "reificazione concettuale", che a sua volta costituisce la "materia" in un vero e proprio soggetto ideale autonomo, che si manifesta appunto come "materialità universale" (*allgemeine Materiatur*). Una storia del materialismo che abbandonasse il presupposto della continuità concettuale del termine "materia" nella storia ed adottasse il criterio marxiano-weberiano a proposito del significato delle cose, e dei concetti che intendono esprimere le cose stesse, potrebbe facilmente dimostra-

re che i concetti di "materia" in Democrito, Platone, Aristotele, Epicuro, ecc., *non giungono mai* ad una nozione unificata della materia stessa. Come la storia universale, anche la materia universale omogenea è un prodotto storico del Settecento. E se la storia universale del progresso e la materia omogenea ed autofondata sono *entrambe* dei prodotti concettuali storico-sociali, ce n'è abbastanza per "mettere la pulce nell'orecchio" a tutti coloro che conservano quella che Wright Mills chiamava opportunamente «immaginazione sociologica». Su questo, ovviamente, bisognerà ritornare più avanti. Ma non ha senso ritornare sugli argomenti se prima non si è riusciti ad impadronirsi del loro nucleo concettuale.

E tuttavia, più ancora che sul tempo del progresso e sullo spazio della materia, bisogna qui ancora concentrarsi sulla critica di Hume al diritto naturale ed al contratto sociale, critica che si serve di un'ipotesi antropologica sulla natura umana e di una interpretazione apparentemente "innocente" della categoria di causalità. Qui siamo infatti nell'anello mancante (*missing link*) del passaggio del pensiero propriamente ancora "borghese" al pensiero già compiutamente "capitalistico". Il passaggio è delicatissimo, e deve essere compreso con assoluta chiarezza.

Il tema è di tale importanza da giustificare un'ennesima ripetizione. Mai come in questo caso, *repetita juvant*. La costituzione simbolica della società capitalistica è infatti in una certa misura il "quarto stadio" di una ricostruzione storica della filosofia politica fatta non sulla base di una disordinata filastrocca di opinioni (Hobbes è pessimista sulla natura umana, Rousseau invece è ottimista, Locke pensa che la proprietà sia un diritto naturale inalienabile, i comunisti utopisti alla Babeuf non lo pensano, e via liberamente opinando a "ruota libera"), ma sulla base di un criterio storico-genetico ed ontologico-sociale. Ricostruiamolo allora ancora una seconda volta.

In un primo momento, al tempo degli antichi Greci e del pensiero classico, la costituzione della comunità politica è vista come il naturale sbocco della *socialità comunitaria* dell'uomo (*politikòn zoon*), socialità che si differenzia dalla socialità animale per essere frutto di una capacità di ragione (*logos*), di linguaggio (*dialogos, isegoria*) e soprattutto di applicazione dei rapporti di armonia geometrica e musicale alla ripartizione del potere e della ricchezza (*metron*). La violazione di queste norme comporta lo scatenamento dell'infinito-indeterminato (*apeiron*), e questo scatenamento comporta l'ingiustizia (*adikia*), e la conseguente impossibilità di riportare la concordia fra i cittadini (*omonoia*). La filosofia politica ha quindi come base la capacità di frenare lo scatenamento dell'indeterminato (*katechein*). Sia che si scelga la via di una regolazione differenziata del potere politico in base ad una *paideia* specifica e rivolta esclusivamente ai governanti (Platone), sia invece che si scelga la via di una costituzione oligarchica fondata sulla famiglia e la proprietà privata misurata (Aristotele), resta comunque in comune il fatto che la ragione (*logos*) deve restare pubblica (*isegoria*), e deve nutrire la capacità di freno (*katechein*) dello scatenamento della diseguaglianza del potere e delle ricchezze private (*adikia*).

In un secondo momento, con il passaggio dal mondo antico alla *societas christiana*, viene abbandonato il nucleo del pensiero greco, l'autofondazione razionalistica

della comunità umana, e si passa all'idea di salvezza collettiva attraverso l'asservimento volontario ad un unico liberatore celeste (cfr. Paolo, *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4). Questo messianesimo "moderato" sostituisce il precedente messianesimo radicale-rivoluzionario di Gesù di Nazareth, che fu crocifisso come zelota da una decisione congiunta del sinedrio ebraico collaborazionista e del potere militare dell'occupante romano, e che invece probabilmente (considerando i *Vangeli* come testi storici e non come invenzioni arbitrarie posteriori) intendeva "purificare il tempio" per annunciare l'*Anno di misericordia del signore* (cfr. *Luca*, 4, 14-30). Dopo trecento anni ci fu la "normalizzazione costantiniana", il cristianesimo fu incorporato simbolicamente negli apparati ideologici del tardo impero attraverso il primato simbolico-compensatorio del Povero (Peter Brown) e fu ufficializzato attraverso il Credo di Nicea del 325 dopo Cristo. Se prima l'asservimento simbolico riguardava le tre classi del mondo schiavistico romano, e cioè gli schiavi (*douloi*), i liberti (*apeleutheroi*), ed i liberi (*eleutheroi*), ora invece nelle nuove condizioni storiche l'asservimento simbolico rimane, ma si struttura nelle nuove tre classi dei guerrieri-nobili-feudatari (*bellatores*), dei sacerdoti-monaci-preti (*oratores*), ed infine dell'insieme delle classi lavoratrici (*laboratores*). I conflitti fra il papa e l'imperatore sono certo importanti, ma non al punto di far mutare radicalmente lo schema teologico di legittimazione sociale.

Quando però la Chiesa comincia a mostrare una corruzione intollerabile, il pauperismo francescano prende la via del nominalismo, e cioè della concentrazione in un solo individuo (*in-dividuum*, non ulteriormente divisibile), dei due valori cristiani fondamentali ed irrinunciabili, la *paupertas* e la *simplicitas*, traditi e violati dalla chiesa corrotta. La corruzione della Chiesa è anche il fattore emotivo che scatena la ribellione di Lutero, che non avrebbe però mai potuto vincere se non si fossero nel frattempo costituiti i fattori indipendenti dell'indipendenza degli stati nazionali e dello sviluppo capitalistico (Max Weber). E tuttavia il rinnovamento evangelico del cristianesimo, propugnato dalla rivoluzione protestante, *non* può avvenire, ed anzi le cose peggiorano ancora, perché l'evangelismo originario viene sostituito dall'adozione del messianesimo militare e razzista di tipo veterotestamentario, con cui il colonialismo razzista olandese ed inglese metaforizza il proprio ruolo attraverso l'identificazione simbolica con il popolo ebraico, l'unico popolo del mondo che abbia con Dio un rapporto privilegiato particolare. Con la controriforma cattolica e con il messianesimo esclusivistico protestante in un certo senso *finiscono* mille e cinquecento anni di storia "continua" del cristianesimo, ed il cristianesimo negli ultimi cinquecento anni non è più l'espressione di una società integralmente "cristiana", ma è una religione testimoniale e militante di "minoranza", concentrata sui temi della sessualità e della bioetica (cattolicesimo), della difesa della comunità nazionale minacciata (ortodossia), e della propria arrogante autoinvestitura ad esecutore unico del mandato di Dio sul mondo (protestantesimo fondamentalista imperiale USA).

In un terzo momento, a partire dal tardo Cinquecento europeo, la filosofia politica si "riposiziona" simbolicamente in base al motto *etsi Deus non daretur*, il che

significa che Dio esiste, e nessuno intende metterlo in discussione (anche perché – come dirà bene Giordano Bruno – i dotti possono anche governarsi da soli, ma i "rozzi popoli devono essere governati" dalla religione), ma che il potere può essere fondato razionalmente "anche se per ipotesi Dio non esistesse". Questo programma viene svolto in due momenti logicamente successivi ma praticamente sincronizzati, il momento dello stabilimento dei *Diritti Naturali dell'Uomo* (giusnaturalismo) ed il momento dello stabilimento delle regole e delle modalità per fondare il *Contratto Sociale* (contrattualismo). In questa sede, non ha senso discutere in dettaglio le varie proposte alternative di costituzione teorica del nesso *Diritto Naturale/ Contratto Sociale* (Grozio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau, ecc.), in quanto ciò che conta qui è impadronirsi concettualmente della sua logica unitaria. E ciò che conta qui è sottolineare il fatto che *in tutte le sue possibili varianti* (assolutistica in Hobbes, liberale-proprietaria in Locke, democratica in Rousseau, comunistica in Babeuf, ecc.) il nesso fra diritti naturali e contratto sociale (più esattamente, i diritti naturali da garantire con un adeguato contratto sociale) è *fondativo* della società, e quindi è la politica che fonda ed è sovrana sull'economia, e non viceversa. Si tratta di una teoria politica incompatibile con la pretesa di dominio assolutistico del capitalismo. Per il capitalismo è impensabile che la politica fondi l'economia, o meglio che la società economica venga *causata* da una precedente discussione sui diritti naturali innati dell'uomo in quanto uomo o sul tipo di contratto sociale e politico atto a fondare una "società giusta". In altre parole, il giusnaturalismo ed il contrattualismo, nati nel Cinquecento per legittimare in buona parte il potere esistente, stavano "scivolando" nel Settecento non solo verso la "sinistra", ma addirittura verso quella che si chiamerebbe oggi "estrema sinistra". Bisognava disfarsene in qualche modo. Nei prossimi capitoli vedremo in che modo se ne sono disfatti prima Hegel e poi Marx, che infatti non furono in alcun modo dei teorici del diritto naturale e del contratto sociale, ma anzi ne furono dei critici. Hegel e Marx, però, volevano creare una nuova teoria politica, e cioè una teoria del primato della politica sull'economia. La logica dello sviluppo capitalistico, invece, voleva ben altro, e cioè una teoria del primato dell'economia sulla politica. David Hume fu il pensatore strategico che gliela fornì, ed Adam Smith non fece che applicarla alla nuova teoria economica.

In un quarto momento, quindi, Hume elabora la teoria della *autofondazione spontanea* della società sulla base delle tendenze psicologiche insite nella natura umana. La critica della categoria di causalità svolta brillantemente da Hume significa appunto che la società in cui viviamo *non* è affatto "causata" da qualcosa che la precede temporalmente, in questo caso da un contratto sociale fondativo, ed in quanto alle "idee generali" che fanno base al diritto naturale esse non sono che chiacchiere vuote (cfr. la seconda parte del primo libro del *Trattato sulla natura umana*), meritevoli di essere "buttate via" insieme con il libro che le contiene. Nel mondo incantato della falsa coscienza necessaria agli agenti storici (Marx) David Hume non si rende conto che il suo concetto di "natura umana", da lui concepito come una fortezza inespugnabile, era in realtà una "idea generale" altrettanto e più astratta

di quanto lo fossero le idee generali di diritto naturale e di contratto sociale da lui tanto disprezzate. Il modo con cui Hume ha interpolato nel suo concetto di natura umana componenti biologiche ed addirittura genetiche (spinta all'accoppiamento dei sessi, predisposizione alla cura della prole, ecc.) e componenti interamente storiche e sociali (ricerca dell'utile individuale, necessità di una proprietà privata attraverso cui soddisfare i propri bisogni, esigenza di intraprendere libere attività economiche per superare gli altri in ricchezza e prestigio, ecc.) è più degno di un astuto giocatore delle tre carte napoletano che di un gentiluomo scozzese con la parrucca incipriata. E tuttavia questa *interpolazione* del biologico e del sociale, unita ovviamente alla *ipostatizzazione* della natura umana sociale media di quei tempi, sta alla base del processo mentale di auto-istituzione economica della società fondata sulle "abitudini" al valore di scambio generalizzato ed alle "aspettative" vicendevoli che ne derivano, le stesse abitudini e le stesse aspettative che poi Adam Smith chiamò «etica della simpatia», e che poi Kant criticò come "eteronoma". Questa natura umana, costruita sulla base di una serie di induzioni sul comportamento medio (ed il tempo di lavoro sociale medio contenuto nel valore coincide largamente con la natura umana sociale media che deve rispecchiarlo), è la stessa natura umana del romanzo poliziesco inglese, dallo Sherlock Holmes di Conan Doyle ad Hercule Poirot ed a Miss Marple di Agatha Christie. L'imprenditore ed il *detective*, infatti, devono basarsi sullo stesso studio induttivo delle costanti del comportamento umano, da cui dedurre poi le aspettative di profitto (primo caso) e la soluzione dei casi criminali (secondo caso).

Il concetto di autoistituzione della società su basi comportamentali abitudinarie *senza* la mediazione non solo del diritto naturale e del contratto sociale ma anche e soprattutto di uno stato politico, passa poi dalla concezione utilitaristico-armonica di Hume e di Smith (la mano invisibile, ecc.) alla concezione utopica dell'estinzione dello stato in Marx. In *entrambi i casi* si hanno delle società senza stato, tenute insieme esclusivamente da abitudini reciproche e da aspettative vicendevoli. Chi crede che gli elementi detti impropriamente "autoritari" della concezione marxista dello stato vengano da Hegel, ecc., si sbaglia di grosso. Marx si limita a rovesciare dialetticamente (con una cattiva dialettica, però) la costituzione utilitaristica della società capitalistica senza la mediazione di uno stato politico in una nuova costituzione utilitaristico-solidale della società comunista anch'essa senza la mediazione di uno stato politico (Bernard Chavance, Pierre Rosanvallon).

A questo punto, chiudo qui questa prima analisi genetica della formazione del pensiero borghese-capitalistico moderno. Non si si lasci scappare il punto concettuale essenziale: il termine borghese-capitalistico, inteso in senso unitario, è un termine dialettico, la cui natura è quella di sdoppiarsi logicamente prima, e di dividersi storicamente poi, in due lati contradditori, sia pure in correlazione essenziale. E su questa base concettuale affronteremo i capitoli successivi.

XXVII.

Il Kant della critica alla metafisica. Il significato ontologico-sociale della separazione fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero

La *Critica della Ragion Pura* di Kant è uno dei capolavori assoluti della lunga storia della filosofia occidentale. Da più di duecento anni è letta, discussa e commentata, e fra duecento anni possiamo scommettere che lo sarà ancora. Dato l'alto contenuto specificatamente filosofico, sarebbe scorretto sottoporla ad una lettura sociologistica, riduzionistica ed ideologica, cose se Kant avesse lavorato unicamente per "committenza indiretta" della classe borghese desiderosa di fondare su se stessa (ovviamente, nella forma metaforizzata del destino e delle speranze dell'umanità) sia il mondo della scienza che il mondo della moral, strappando questi due mondi alla "supervisione esterna" della religione e soprattutto dei suoi apparati politici e sacerdotali. Dunque, no ad ogni lettura riduzionistica, ideologica e sociologistica. Le opere filosofiche di qualità hanno *sempre* un loro autonomo contenuto di verità. Se la metodologia è la scienza dei nullatenenti, l'ideologia è la scienze degli apparati politici e la sociologia è la scienza degli apparati confindustriali e sindacali. Kant è stato prima di tutto un onore per la filosofia mondiale, un maestro del pensiero ed uno stimolo inesauribile per il pensare indipendente. Chi scrive ritiene che lo Hegel della *Scienza della Logica* abbia sostanzialmente ragione e che invece il Kant della *Critica della Ragion Pura* abbia sostanzialmente torto, e con questo si schiera contro l'ottanta per cento (almeno) della *koinè* filosofica universitaria europea, che ha fatto in varia misura di Kant l'equivalente gnoseologico secolarizzato di quello che è Gesù di Nazareth per i credenti e gli apparati ecclesiastici. Ovviamente, tutto questo non avviene per caso, perché la gnoseologia critica è a tutti gli effetti la metafisica di legittimazione della borghesia capitalistica (laddove la parte della borghesia dotata di inquietudine e di coscienza infelice si rivolge soprattutto ad un Marx depurato del suo imbarazzante comunismo rivoluzionario ed a uno Heidegger ridotto a pensatore del "non c'è più niente da fare" alla Umberto Galimberti).

E tuttavia Antonio Gramsci non ha tutti i torti a rilevare che esistono intellettuali più "organici" di altri alla costruzione di una solida immagine del mondo. Nessuno ha direttamente "commissionato" a Kant la gnoseologia critica, come nessuno ha direttamente "commissionato" ai teologi del dodicesimo secolo l'invenzione del purgatorio. Ma come il purgatorio permetteva ai banchieri cristiani di peccare prestando ad usura lasciandosi uno spiraglio di salvezza ultraterrena

possibile, e come il marxismo deterministico e teleologico-necessitato di Engels e di Kautsky permetteva alla classe operaia, salariata e proletaria di sentirsi sicura della propria inevitabile (e del tutto illusoria) vittoria finale, nello stesso modo il criticismo di Kant permetteva alla classe borghese di chiarire in primo luogo a se stessa che la propria "scienza" (*Wissenschaft*), intesa come autoconsapevolezza del proprio ruolo "noumenico" nel mondo fisico dei "fenomeni", non dipendeva più da un fattore esterno, la metafisica religiosa ed i suoi apparati sacerdotali, ma si fondava su se stessa, e cioè sulla propria immanente autoriflessione intellettuale.

Credo che Kant sia stato completamente consapevole di stare esercitando un ruolo di committenza sociale e politica indiretta, anche se in base alla nota falsa coscienza necessaria degli agenti storici (cui ovviamente nessuno può sfuggire, compreso Marx ed ovviamente il modestissimo scrivente, che in nessun momento ritiene in modo megalomane di essere il portavoce incarnato del *logos* nella storia) chiamava gli interessi borghesi "interessi dell'intera umanità". Le grandi opere filosofiche si scrivono così come le grandi opere d'arte vengono dipinte e scolpite, in modo del tutto *gratuito*. Le motivazioni piscologico-psicoanalitiche possono essere le più diverse, dalla mancata elaborazione del complesso di Edipo alla lotta sublimata contro l'autorità paterna, dall'incoercibile narcisismo al desiderio di sopravvivere idealmente dopo la propria morte con i propri scritti geniali, ecc. Tutto questo è peraltro del tutto irrilevante, ed infatti Hegel scrisse argutamente che "tutto ciò che di personale c'è nei miei scritti, è falso". Kant scrive la *Critica della Ragion Pura* così come Marx scrisse il *Capitale*, in base ad una insopprimibile pulsione gratuita. E tuttavia il problema della *committenza sociale indiretta* di una grande opera filosofica non può essere rimosso, in quanto la "ricaduta ideologica" della creazione filosofica non è quasi mai frutto di una intenzione consapevole e trasparente del filosofo, ma è un dato sociale indipendente dalle sue dirette volontà. Come ha scritto Marx, l'ostrica produce la perla esclusivamente per il suo piacere, e sono poi i gioiellieri e le signore benestanti che utilizzano la perla per i loro scopi, cui l'ostrica è del tutto estranea.

Kant fu dunque contemporaneamente un grande filosofo gratuito ed indipendente, ed un ideologo organico alla visione borghese del mondo, la cui ontologia dell'essere sociale non può essere ovviamente un'ontologia dell'essere sociale, ma è una metafisica a base gnoseologica, come vedremo analiticamente fra poco. E tuttavia, Kant non può essere confuso con i successivi "ritorni a Kant", così come Marx non può essere confuso con il ritorno staliniano a Marx e Gesù di Nazareth non può esser confuso con quell'indubbio "ritorno a Gesù" dell'inquisitore spagnolo Torquemada. Il primo grande ritorno a Kant, inaugurato nel 1866 dalla *Storia del Materialismo*, di Lange (si noti la data, è un anno prima della pubblicazione del primo libro del *Capitale* di Marx), trasforma praticamente Kant in un consulente gnoseologico del positivismo. Ulteriormente sviluppato il neokantismo diventa praticamente sinonimo di filosofia universitaria tedesca e di canone gnoseologico obbligatorio per chiunque volesse "filosofare secondo i canoni accademici consentiti". Se questo non è un sintomo (non dico una "prova", mi basta il termine

"sintomo") del fatto che il criticismo (o neocriticismo, in questo caso) è la metafisica gnoseologica della borghesia, mi chiedo che cosa significhi allora "sintomo". E del resto il giovane Lukács, quando ruppe con il modo kantiano e neocriticista obbligatorio di fare filosofia nelle università tedesche dell'epoca, lo fece attraverso la dirompente mediazione della sua amicizia con il vulcanico Ernst Bloch, che «si comportava come se l'intera filosofia contemporanea non esistesse, e filosofava invece al modo di Aristotele e di Hegel». Lukács ha scelto bene i due personaggi di riferimento del passato, e cioè Aristotele e Hegel, entrambi filosofi caratterizzati dall'*intentio recta* nel rapporto fra il pensiero e le cose, dal rifiuto della mediazione gnoseologica e soprattutto dal rifiuto di separare le categorie del pensiero dalle categorie dell'essere. In altre parole, il ristabilimento di uno sguardo ontologico-sociale sul mondo presuppone il ritorno al modo di filosofare di Aristotele e di Hegel ed il cortese rifiuto di ogni mediazione critico-gnoseologica alla Kant. Ma, appunto, per poter rifiutare consapevolmente Kant bisogna prima conoscerlo, e per conoscerlo bisogna assolutamente "saltare" la fastidiosa e fuorviante mediazione di ogni "ritorno a Kant".

E tuttavia, il primo ritorno a Kant posteriore al 1866 è pur sempre inquadrabile nella ricerca di una sofisticata consulenza gnoseologica al positivismo, notoriamente "carente" sul piano della sofisticazione gnoseologica. Questo ritorno a Kant ebbe come "ricaduta" una stagione estremamente creativa nel campo della storia della filosofia, da Windelband a Cassirer, che giunge addirittura fino all'italiano Nicola Abbagnano. La storia della filosofia di impronta neokantiana si distingue per un'assoluta destoricizzazione e desocializzazione nella ricostruzione dei sistemi di pensiero, ma nello stesso tempo è ispirata ad una grande chiarezza terminologica nella ricostruzione dei concetti. La stessa leggendaria "chiarezza" di Norberto Bobbio, frutto di una desocializzazione e di una destoricizzazione assoluta nella ricostruzione dei profili filosofici (si tratta di un metodo che sta *all'opposto* di quello che sto qui cercando di usare), e che dà luogo appunto ad una serie di dicotomie del tutto inadatte alla comprensione storico-dialettica delle cose e dei processi storici (ed *appunto per questo* adorate e santificate dal pensiero universitario politicamente corretto), deriva direttamente da Kant e dal neokantismo.

Il secondo ritorno a Kant non è più interessato a fornire una sofisticata consulenza gnoseologica al positivismo, ma è rivolto a costruire sistematicamente un profilo polemico rivolto contro Hegel, contro Marx, e contro il pensiero dialettico della totalità alla Hegel-Marx. Kant è visto così come il geniale *critico anticipato* della successiva "caduta metafisica" del pensiero, iniziata con Fichte, e poi sempre più scivolata verso il sempre maggiore irrazionalismo anti-scientifico, romantico e mistico di Hegel, Marx e Heidegger. E vedremo allora perché Kant è considerato di fatto l'*ultimo pensatore* della filosofia occidentale, dopo il quale c'è stato certamente un ricco e pittoresco filosofare, ma non c'è più stato nulla che possa realmente comportare un "progresso della filosofia". Kant è l'*ultimo* dei filosofi, il "sigillo del filosofare", più o meno come Maometto è l'ultimo ed il sigillo dei profeti. Ma per potersi impadronire concettualmente del perché Kant è considerato il sigillo defi-

nitivo dell'*islam filosofico borghese* bisogna tornare al punto di partenza e svolgere il discorso cercando di non "saltare" i vari passaggi logici necessari. Devo ovviamente dare qui per scontata nel lettore la conoscenza della trama concettuale della *Critica della Ragion Pura*. Chi scrive ne ha sostenuto prima un difficilissimo esame scritto ed orale in una università francese, e poi l'ha analizzata per trentacinque anni consecutivi per gli studenti liceali italiani. In ogni caso, questa trama concettuale è svolta analiticamente in qualsiasi manuale universitario e liceale di storia della filosofia.

La costruzione della metafisica a base gnoseologica che fa di Kant il "sigillo dei filosofi" e del suo criticismo l'"ultima filosofia possibile" dell'autocoscienza filosofica borghese-capitalistica, fine criticista e laica della filosofia che si accompagna e si interseca strettamente con la fine capitalistica e proprietaria della storia, verrà da me discussa, ricostruita e criticata in quattro momenti "logici" successivi (sempre ovviamente presupponendo nel lettore la piena conoscenza "nozionistica" della *Critica della Ragion Pura*). In primo luogo, attraverso l'analisi della ricostruzione della filosofia precedente a lui fatta da Kant stesso, in cui i "tagli" tematici sono effettuati in funzione della sua stessa originale costruzione sistematica. In secondo luogo, attraverso l'analisi della sua cosiddetta "rivoluzione copernicana", rivolta a mettere il soggetto conoscente (l'*Io penso*) e le tre rispettive facoltà conoscitive dell'uomo (sensibilità, intelletto e ragione) al centro delle differenziate capacità conoscitive umane (conoscenza sensibile della matematica, conoscenza intellettuale del mondo fisico, conoscenza razionale del mondo metafisico). Questa rivoluzione copernicana, che è stata l'indubbio presupposto del posteriore pensiero dei tre grandi idealisti successivi (nell'ordine: Fichte, Hegel e Marx), viene fatta però nella forma della costituzione formalistica del soggetto già proposta da Cartesio, e quindi nella forma destoricizzata e desocializzata con cui appunto la borghesia capitalistica vede necessariamente se stessa, come culmine invalicabile cioè della storia e della società. In terzo luogo, attraverso la separazione ontologica delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere, operazione teorica *mai* perseguita prima con tanta sistematicità e chiarezza, pietra miliare in negativo della delegittimazione della conoscenza normativa del mondo della metafisica religiosa ed in positivo del primato della scienza sulla filosofia (intesa come conoscenza veritativa autonoma del mondo, e ridotta a gnoseologia di servizio della scienza, più o meno come nel medioevo era stata ridotta a gnoseologia di servizio alla teologia). È questo terzo punto il più importante dei quattro. In quarto luogo, infine, attraverso il rovesciamento dei ruoli rispettivi dell'intelletto (*Verstand*) e della ragione (*Vernunft*), rovesciamento che dovette essere opportunamente e provvidenzialmente "raddrizzato" dai tre grandi idealisti successivi (nell'ordine: Fichte, Hegel e Marx) per poter *restaurare* l'*intentio recta*, il parallelismo ontologico dell'*ordo rerum* e dell'*ordo idearum* (Spinoza) ed infine l'ontologia dell'essere sociale dei nostri maestri Greci. Ho ridotto a solo quattro i passaggi logici, ed in questo modo ne ho "saltati" molti altri. Se però il lettore non farà mancare la sua attenzione, credo che la discussione di questi quattro punti successivi sarà sufficiente per comprendere il meccanismo

"metafisico" di questo vero e proprio *islamismo filosofico borghese* di cui Kant diventa il *sigillo definitivo* dei filosofi.

Il primo punto riguarda il modo con cui Kant ha legittimato la sua propria filosofia attraverso la ricostruzione "orientata" delle correnti della filosofia anteriore. Tutti i filosofi, grandi o piccoli, tendono a legittimare la propria filosofia del presente attraverso una lettura "orientata" della filosofia del passato. Chi scrive queste righe, che è il filosofo più piccolo fra tutti quelli che cita e citerà, intende esplicitamente legittimare la sua lettura filosofica del presente capitalismo assoluto postborghese e postproletario e dell'epoca di «gestazione e di trapasso» (Hegel) in cui stiamo vivendo attraverso la presente lettura alternativa e straniante della tradizione filosofica fatta in base ai due metodi, liberamente interpretati, della *deduzione sociale delle categorie* (Sohn-Rethel) e dell'*ontologia critica dell'essere sociale* (Lukács). È un mio assoluto diritto, ed intendo esercitarlo senza alcuna censura o autocensura introiettata dalla dittatura del politicamente corretto. Passando ad esempi illustri, Aristotele ha definito la sua stessa filosofia, basata sull'uso di un concetto plurimo di "causa", attraverso una ricostruzione destoricizzata e desocializzata della tradizione filosofica precedente fatta in base alla teoria delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale). Hegel ha scritto una storia della filosofia (più esattamente, ne sono state registrate e poi pubblicate le lezioni da parte di allievi) che fa da tessuto storico di giustificazione genetica del suo stesso sistema. E potrei moltiplicare gli esempi. Il modo di guardare al passato spiega infatti sia il modo di in cui guardiamo al presente sia il modo in cui immaginiamo il futuro (Kant avrebbe detto "che cosa possiamo sperare dal futuro" – tema su cui Lucien Goldmann ha incentrato la sua bellissima introduzione al pensiero di Kant).

In che modo Kant ricostruisce il passato della filosofia? Nel prossimo capitolo esaminiremo il modo in cui Kant ha ricostruito la storia dell'etica come storia della successione di visioni eteronome (e quindi cattive) della morale, cui contrappone la sua nota visione autonomo-imperativa basata sul dovere incondizionato, che peraltro interpreterò (mi scuso per l'anticipazione, ma anch'essa, come la ripetizione, *juvat*) come critica di ogni comunitarismo e come apologia dell'individualismo incondizionato autoreferenziale, "borghese" fino al midollo. Nella *Critica della Ragion Pura*, invece, il passato della filosofia è ricostruito in modo unilateralmente gnoseologico, come se la filosofia avesse come scheletro la gnoseologia (laddove il suo scheletro – ammesso che ne abbia uno, ed a mio avviso ce l'ha – non è la fondazione gnoseologica ma è la fondazione del comunitarismo solidale e del rispetto della libertà dell'individuo *congiuntamente*). Ci sono quindi, da un lato, i razionalisti sostenitori del giudizio analitico (Cartesio, Spinoza e Leibniz), e dall'altro gli empiristi sostenitori del giudizio sintetico a posteriori (Locke, Berkeley e Hume). Si tratta di una classificazione alla Borges, che non bisogna a mio avviso lasciare assolutamente "passare" senza contestarla radicalmente. Se la si lascia passare, il sigillo dei filosofi dell'islamismo filosofico borghese, cioè del laicismo fondamentalistico nemico sia di Marx che di Hegel (e di Gesù), viene impresso con la ceralacca bollente nel libro della filosofia del presente e del futuro.

Non è infatti un caso che i Greci siano pressoché assenti in Kant. Come si spiega questa pittoresca assenza? Non certo con l'*ignoranza* di Kant. Kant infatti li conosceva benissimo, ma non li "sentiva" come veramente interessanti e fondativi per almeno due ragioni. In primo luogo, perché i Greci avevano unanimemente fondato un'etica comunitaria e solidale, in cui non ci poteva essere nessuno spazio per anticipazioni individualistiche di tipo "categorico". Il concetto etico di saggezza (*sophia*) dei Greci, inteso come saggezza pratica (*phronesis*) non lascia nessuno spazio ad *a priori categorici* di alcun tipo, dal momento che ai Greci non poteva saltare in mente di tematizzare i comportamenti di un individuo borghese isolato ed astrattizzato nel suo "dovere".

I Greci per "dovere" (*kathekon*) intendevano prima di tutto un dovere verso la collettività, e non certo quel che Kant invece intendeva. In secondo luogo, perché i Greci non avevano teologie e metafisiche monoteistiche rivelate fornite di apparati sacerdotali da delegittimare con distinzioni sapienti fra fenomeni e noumeni, intelletto e ragione, scienza e metafisica, e tutto l'*ambaradan* delle ossessioni laiche e laicistiche del moderno individualismo relativistico a base nichilistica e storicistica che i nostri progenitori ellenici non avrebbero mai neppure potuto concepire (fortunati loro!). È dunque normale che Kant conosca i Greci, ma non li "senta". Il motivo per cui il grande Kant non li "sente", debitamente rovesciato, è esattamente il motivo per cui personalmente li "sento" tanto vicini. L'ontologia infatti mi interessa, mentre della gnoseologia, come dicono a Roma, "non me ne potrebbe fregare di meno".

A proposito della distinzione fra razionalisti (Cartesio, Spinoza e Leibniz) ed empiristi (Locke, Berkeley e Hume) diciamo subito educatamente che essa non sta in cielo né in terra, se ovviamente vogliamo porci non in un'ottica gnoseologica ma in un'ottica ontologico-sociale. Queste due coppie di pensatori possono essere tenute insieme solo in modo estrinseco, sulla base di un dato del tutto secondario, ricavato dal poco rilevante approccio gnoseologico. Anche Napoleone, Vittorio Emanuele III e Berlusconi hanno in comune il fatto di essere tutti e tre piccoli di statura, ma solo uno storico incauto ne farebbe il parametro per un giudizio storico. Il lettore non deve stupirsi per il mio atteggiamento provocatoriamente critico verso la gnoseologia, in quanto non si tratta per nulla di disprezzo o di sottovalutazione verso la conoscenza detta "scientifica" della natura e della società. La conoscenza scientifica procede secondo parametri propri, e secondo regole stabilite autonomamente dalle comunità scientifiche specialistiche senza alcun intervento di "consulenti gnoseologici" esterni, che verrebbero percepiti come ridicolmente incompetenti, e questa conoscenza viene poi "validata" esclusivamente dalla sua efficacia pratica e dalla sua posteriore applicazione tecnologica. Dal volo degli elicotteri alla psicologia, dall'insulina e dagli antibiotici fino alle scoperte della genetica di oggi, la gnoseologia è del tutto assente, e la sua interazione con la ricerca scientifica e la sua applicazione tecnologica è *nulla*. È questa la ragione per cui definisco la gnoseologia una metafisica borghese, e non un contributo alla ricerca scientifica e tecnologica.

Tornando al nostro tema, i tre signori chiamati Cartesio, Spinoza e Leibniz hanno avuto in comune solo il periodo storico (e neppure quello, per la verità), non certo una sorta di comune (ed inesistente) razionalismo conoscitivo. Leibniz è stato di fatto un apologeta di una concezione teistica del mondo, e la sua stessa teoria del migliore dei mondi possibili (che poi sulla base delle riflessioni sul terremoto di Lisbona del 1755 Voltaire più tardi definì "scemologia") fa riferimento ad un Dio che ne garantisce la "teodicea" positiva, non certo ad un meccanismo storico immanente della società, come nei posteriori Turgot e Condorcet. In questo senso Leibniz è piuttosto assimilabile a Malebranche ed a Berkeley. Si tratta di "ristabilitori" del teismo religioso di fronte alla sfida deistica e soprattutto di fronte alla nuova fisica di Newton. Non parlo qui ovviamente del Leibniz teorico "delle piccole percezioni", del tempo come rapporto soggettivo di continuità e dello spazio come rapporto soggettivo di contiguità (questo Leibniz è stato determinante per la teoria kantiana posteriore del tempo e dello spazio come forme a priori della sensibilità e non come "flussi" e "recipienti" assoluti di Newton). Parlo del Leibniz come propugnatore consapevole di una "teologia razionale" unificata che mettesse finalmente d'accordo cattolici e protestanti ed interrompesse il ciclo di guerre religiose annientatrici (peraltro già largamente interrotto con le paci di Westfalia del 1648).

Di Cartesio ho già parlato in un capitolo precedente. La sua filosofia è frutto di un compromesso fra la teologia precedente (*res cogitans* intesa in senso sostanziale come anima immortale, idee innate, dimostrazioni metafisiche dell'esistenza di Dio, morale provvisoria di adeguamento ai costumi feudali e signorili, ecc.) e le nuove prospettive materialistiche del pensiero borghese moderno (*res extensa*, fisica dei vortici, analisi materialistica delle passioni del corpo, animali come macchine da sperimentazione medico-scientifica, Dio che non occupa un suo spazio-*nullibi*-privilegiato, ecc.). Queste due componenti sono tenute insieme da una costituzione formalistica del soggetto (il *Cogito*), che riflette il modo necessariamente destoricizzato e desocializzato (e quindi individualistico) con cui il nuovo mondo borghese-capitalistico interpreta se stesso. In quanto a Spinoza, in un capitolo precedente l'ho interpretato come precursore del concetto idealistico di unità astratta del mondo (Hegel), come precursore della democrazia diretta (Giancotti) e del concetto marxiano di genere (*Gattung*) come spazio comune del processo storico di divenire-saggi non solo dei dotti separati dagli altri, ma dei dotti mescolati con tutti gli altri (Tosel). Comunque la si giri, Cartesio, Spinoza e Leibniz non hanno praticamente nulla in comune, a meno che si decida che in comune abbiamo avuto la glicemia, il colesterolo e l'attrazione sessuale per le belle signore.

Un discorso analogo vale anche per Locke, Berkeley e Hume, i quali non hanno avuto nulla in comune, se non il passaporto britannico. Il comune possesso del passaporto britannico è stato in ogni caso il pretesto per creare la grande narrazione mitica di una "linea inglese" della storia della filosofia, caratterizzata da un sobrio empirismo nominalistico e dal rifiuto delle "fumisterie metafisiche" continentali, linea inglese che inizia con Occam, passa poi da Bacone, trionfa con Locke,

Hume, Bentham e Stuart Mill, continua con Bertrand Russell e con l'emigrato austriaco Wittgenstein e culmina oggi con la (demenziale) distinzione fra analitici (e cioè anglofoni sobri e scientifici) e continentali (e cioè europei che mangiano rane e lumache, cantano canzoni tirolesi, assistono alle corride, suonano la chitarra, ecc.). Questa "linea inglese", a mio avviso inesistente, è una protesi ideologica indiretta per affermare la superiorità dell'anglofonia Usa-Gran Bretagna-Canada anglofono-Australia sul resto del mondo). A suo tempo Marcuse lo capì perfettamente (cfr. *L'Uomo ad una dimensione*), ma temo che il circo universitario europeo non possa capirlo, perché non ha la strumentazione concettuale storico-genetica per farlo.

Berkeley, lo si è detto, è un semplice apologeta religioso, l'equivalente britannico-protestante del francese Malebranche. Il francese segue la fisica nazionale di Cartesio, mentre il britannico segue la fisica nazionale di Newton. Entrambi derealizzano il mondo materiale per affermare meglio la potenza spirituale di Dio. Qualcuno mi spieghi che cosa c'entra con tutto questo il famoso "empirismo". Io non l'ho ancora capito, a meno che mi si dica che senza la vista, l'udito, il tatto, il gusto e l'odorato non posso entrare neppure a contatto con il mondo, e solo dopo e su questa base posso poi formarmi idee astratte come la giustizia e l'ingiustizia. Sono sempre grato a coloro che inventano l'acqua calda. In quanto a Locke, era un sostenitore della conoscenza a base empirica, del contratto sociale e dell'immagine deistica del Dio cristiano "ragionevole". Hume era invece un avversario di tutte e tre queste concezioni lockiane, ed era quindi un totale e consapevole anti-Locke. A proposito della conoscenza a base empirica, ne contesta la validità, e ricostruisce il mondo esterno sulla base di un concetto fondativo di natura umana, inesistente in quanto tale in Locke. A proposito della teoria del diritto naturale e del contratto sociale, elimina la prima come insieme di "idee generali" del tutto astratte, indimostrabili e fantasmatiche, ed elimina la seconda attraverso la mediazione della critica alla categoria della causalità, negando che la società venga "causata" da un contratto politico-sociale ed affermando che si autocostituisce sulla base di automatismi di aspettative reciproche di tipo economico e non politico. A proposito del deismo razionale e "ragionevole" di Locke, afferma nella sua stupenda *Storia Naturale della Religione* che il deismo non è affatto "superiore" alla superstizioni politeistiche e teistico-cattoliche, in quanto il teismo non fa che proiettare su Dio le manie organizzative degli intellettuali che vorrebbero sempre organizzare razionalmente il mondo. A questo punto, qualcuno mi spieghi che cosa hanno avuto in comune Locke e Hume, al di fuori del fatto che ringraziavano dicendo *Thank You* anziché *Merci Beaucoup* oppure *Muchas Gracias*.

E nello stesso tempo Kant ha le sue buone ragioni per costruire una storia della filosofia a base gnoseologica. Come più di duemila anni prima Aristotele aveva compiuto un'operazione necessariamente destoricizzante e desocializzante con la sua teoria delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale), nello stesso modo Kant compie un'operazione necessariamente destoricizzante e desocializzante con la sua teoria del giudizio sintetico a priori, teoria basata sulla riscrittura della storia della filosofia precedente in base alla (inesistente) dicotomia fra ra-

zionalisti (sostenitori del giudizio analitico) ed empiristi (sostenitori del giudizio sintetico a posteriori). La metafisica borghese-capitalistica a base gnoseologica è così fondata.

Il secondo punto da discutere è la teoria kantiana dell'*Io Penso* (*Ich Denke*), che lo stesso Kant ha definito «rivoluzione copernicana» nella filosofia, in quanto il soggetto conoscente viene messo al centro dell'attività conoscitiva e l'oggetto conosciuto ne viene messo alla periferia. La metafora è astronomica, e lo è veramente, in quanto il campo conoscitivo è fatto oggetto delle capacità di visibilità di tre telescopi. Il primo telescopio, quello della conoscenza sensibile che ha come "lenti" le forme a priori spaziali e temporali della sensibilità stessa (*Sinnlichkeit*), permette di vedere il vicino pianeta delle matematiche. Il secondo telescopio, quello della conoscenza intellettiva, che ha come forme a priori le dodici categorie unificate dell'attività coordinativa formale dell'appercezione trascendentale (*Ich Denke*), permette di vedere il più lontano pianeta della fisica (cui oggi potremmo aggiungere anche la chimica, la biologia e la genetica). Il terzo telescopio, quello della ragione metafisica (*Vernunft*) ha delle lenti oscurate e poco chiare (le tre idee di anima, mondo Dio), ed in questo modo non possiamo vedere il mondo della metafisica. So bene che Kant non si è espresso in questo modo "astronomico", ma attraverso il meccanismo di poter fare o meno l'operazione della sintesi a priori fra l'a priori stesso (nell'ordine: spazio e tempo, categorie ed infine le tre idee della ragion pura) ed il dato esterno della conoscenza stessa. Ma mantengo ugualmente la metafora astronomica, perché essa permette di collegare insieme il tema della conoscibilità ed il tema della visibilità come metafora della conoscibilità stessa. E dato che il mondo del capitalismo (metaforizzato in fenomeno) è visibile, ed il mondo della religione (metaforizzato in cosa in sé oppure in concetto-limite) non è visibile, il primo mondo ha diritto ad una dimensione pubblica, mentre il secondo ha diritto al massimo ad una dimensione privata. Il codice genetico del "laicismo" successivo sta qui, e chi non ha capito ancora che il cosiddetto "laicismo" è il riflesso rovesciato ed astrattizzato del capitalismo che si afferma come nuova divinità "sensibile" (Karl Marx parlerà di «sensibilmente sovrasensibile», Roger Garaudy di «monoteismo del mercato», e Martin Heidegger di «dispositivo» tecnico frutto della risoluzione storica integrale della metafisica occidentale, ecc.), fa come la scimmietta che piuttosto che considerare la genesi storica delle categorie si mette le mani davanti agli occhi.

La costituzione formalistica del soggetto in Kant porta a termine il processo di destoricizzazione e di desocializzazione della soggettività apertosi con Cartesio, e lo perfeziona togliendole l'ultimo residuo metafisico precedente, l'identificazione della funzione pensante (il *cogito*) con la sostanza pensante (la *res cogitans*). Il campo conoscitivo dell'attività filosofica viene sgomberato da ogni pretesa veritativa autonoma, bollata di metafisica premoderna (Habermas, ecc.), e la conoscenza "pubblica", tolta alla pretese religiose e filosofiche, viene riservata alla scienza naturale di Newton ed alla scienza sociale di Max Weber, fondata a sua volta sui due nuovi articoli di fede della conoscenza universitario-borghese del mondo, il *Politeismo dei*

Valori ed il *Disincanto del Mondo*, rispettivamente il padre e lo spirito santo della nuova trinità. Se poi qualcuno oltre al padre e lo spirito santo vorrà anche cercare il figlio, lo troverà nell'*Attività Imprenditoriale* "pura", unica vera creatrice del mondo in presenza della nicciana morte di Dio e della heideggeriana risoluzione finale della lunga storia della metafisica occidentale nella «gabbia d'acciaio» della tecnica planetaria che si autoriproduce come un vero e proprio "processo senza soggetto".

La sola alternativa alla deduzione trascendentale delle categorie fatta da Kant è ovviamente un'esplicita deduzione sociale delle categorie stesse. E non bisogna pensare che sia necessario attendere Marx e Sohn-Rethel (o il più modesto scrivente) per farlo. Scrive N. Merker: «L'accentuazione dell'Io come soggetto di attività dinamica consentì a Fichte interessanti avanzamenti rispetto a Kant. In primo luogo il conoscere non è privo di presupposti, perché anzi il primo presupposto è l'attività pratica. Le categorie e le regole che governano la formulazione dei giudizi, essendo il risultato di un processo continuo, non possono venir ridotte ad un numero determinato, come ad esempio nella tavola delle dodici categorie di Kant. Inoltre i due procedimenti a priori ed a posteriori non sono separabili. Essi confluiscono in unità perché le leggi e le categorie a priori che riscontriamo nella nostra attività conoscitiva sono, in quanto prodotte da noi, anche costitutive della realtà. Già l'attività pratica ci suggerisce che esiste una reale ed oggettiva unità di soggetto e oggetto. Nell'attività conoscitiva riformuliamo semplicemente in termini di riflessione cosciente le relazioni di soggetto-oggetto che nella prassi hanno un'unità immediata».

Ho scelto questa lunga citazione di Merker perché in essa ci sono gli elementi concettuali minimi per la comprensione del problema della rivoluzione copernicana in Kant e del suo duplice carattere dialettico. Da un lato, questa rivoluzione copernicana riflette il nuovo ruolo del soggetto nel contesto storico della società liberale e capitalistica, che non deve più conformarsi ad un volere divino esterno ma si autopone *etsi Deus non daretur* (come se Dio non esistesse). Dall'altro, il fatto che il soggetto sia "posto" indipendentemente dalla sua genesi pratico-storica ne permette l'operazione di destoricizzazione e di desocializzazione, che a sua volta permette la rappresentazione ideologica ed ideologizzante della concezione della società capitalistica come "seconda matura" dell'uomo e quindi come fine della storia. Tutti coloro che accuseranno il marxismo di essere un pensiero teleologico-messianico della fine della storia (Max Weber, Benedetto Croce, Karl Löwith, ecc.) non avranno tutti i torti (anzi!), ma dimenticheranno in genere che il punto di vista ideale da cui partono è *anch'esso* a tutti gli effetti un punto di vista formalistico ed astorico di fine (capitalistica) della storia stessa.

E tuttavia, è il terzo punto da esaminare il più interessante e significativo. Si tratta dell'operazione kantiana di separazione ontologica (e gnoseologica) delle categorie dell'essere e delle categorie del pensiero. In genere i manuali di filosofia presentano questa operazione come una fatto ovvio, ed anzi come una constatazione talmente evidente e ragionevole da non meritare neppure una discussione critica. Le cose, ovviamente, stanno esattamente al contrario, e bisognerà per que-

sto ricordare alcuni temi apparentemente noti (ma il noto, appunto, non è mai realmente "conosciuto") della storia della filosofia occidentale.

Nessuna delle sei principali scuole filosofiche greche (naturalismo metaforico presocratico nelle sue varie e convergenti dimensioni storiche, platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo e neoplatonismo) si sarebbe mai sognata di mettere in dubbio l'unità ontologica delle categorie dell'essere e delle categorie del pensiero.

L'*intero* pensiero filosofico greco, da Talete a Proclo (e si parla di mille anni di storia!), si basa anzi sul presupposto di questa unità, che è anche la ragione principale del fascino che tutto questo pensiero ha per noi a tanti secoli di distanza. Ho già detto – e qui lo ripeto – che i Greci non avevano bisogno di delegittimare una casta sacerdotale monoteistica che basa il suo potere "civile" sull'interpretazione monopolizzata di una "rivelazione" contenuta in libri sacri di vario tipo. Come è noto, i Greci avevano una ricchissima mitologia, avevano religioni di salvezza attraverso riti individuali di purificazione e di iniziazione, avevano cerimonie politiche in cui la religione era strettamente intrecciata con la ritualità pubblica di tipo identitario, ecc., ma non avevano mai avuto libri sacri di legittimazione "trascendente", per cui non sarebbe mai venuto loro in mente di separare il "trascendente" ontologico dal "trascendentale" gnoseologico.

Con il cristianesimo si affermò la mediazione dell'interpretazione sacerdotale dei libri sacri. La proposta di Marcione, che voleva lasciare completamente agli ebrei l'antico testamento come loro libro esclusivo e riservare ai cristiani il *solo* nuovo testamento, fu prima emarginata e criminalizzata (*gnosticismo! gnosticismo!*) e poi respinta, ed in questo modo il cristianesimo successivo dovette portarsi dietro quella che (a mio avviso, ovviamente – mi prendo sempre la responsabilità delle "eresie" che sostengo) resta la profonda incompatibilità fra una versione esclusivistica ed addirittura razziale del popolo eletto (antico testamento) ed una versione universalistica, pacifista e non-violenta di una liberazione rivolta a tutti (nuovo testamento). E tuttavia in questo dualismo tragicomico non c'era posto per una specifica separazione gnoseologica fra le categorie dell'essere e quelle del pensiero.

Il pensiero "moderno" (e cioè posteriore al quindicesimo secolo) non avrebbe mai potuto concepire che la sua contestazione alla teologia esclusivistica della chiesa (e poi delle chiese) potesse basarsi sulla distinzione gnoseologica fra le categorie dell'essere e quelle del pensiero. Ci fu prima la proposta panteistico-naturalistica di Giordano Bruno, "giustamente" punita con la pena di morte e con il rogo (è comica in proposito la denuncia cattolica novecentesca della cosiddetta "intolleranza" dei comunisti!), e poi l'elaborazione delle due teorie del diritto naturale e del contratto sociale, fondate entrambe sull'ipotesi *etsi Deus non daretur*.

E tuttavia, né il panteismo naturalistico, né l'aristotelismo materialistico, né il giusnaturalismo, né infine il contrattualismo si sarebbero mai sognati di fondare filosoficamente il loro discorso sulla separazione fra lato gnoseologico (categorie del pensiero) e lato ontologico (categorie dell'essere). Cartesio propose un parallelismo, non certo una differenza ontologica, e Spinoza ricompose questo paral-

lelismo in una visione ontologicamente unitaria, realizzando così quel "ritorno ai Greci" che era possibile in quel contesto storico.

Kant attua quindi un'innovazione radicale. E la attua perché era *finalmente giunto il momento storico* in cui era diventato possibile la compiuta ed esplicita delegittimazione pubblica non tanto della pretesa della metafisica a presentarsi come scienza (come dicono i manuali di storia della filosofia, che non sospettano mai i moventi politico-sociali che stanno alla base della produzione "pubblica" delle idee), quanto della ben più importante e corposa pretesa della religione di dettare normativamente i propri contenuti etico-politici alla nuova "società civile" borghese, ed anzi già borghese-capitalistica. Le categorie dell'essere vengono in questo modo definite "inconoscibili", e le categorie del pensiero, a questo punto le sole conoscibili dal soggetto, possono pienamente identificarsi simbolicamente con le categorie del nuovo "essere", e cioè non più Dio ma la società borghese-capitalistica.

Vi è però ancora da concettualizzare il punto più importante. Gli anni intorno al 1780, in cui Kant dietro la delegittimazione delle pretese teoriche della metafisica di presentarsi come scienza delegittima in realtà le pretese politiche della religione di essere un fattore normativo della vita politico-sociale, sono anche gli anni in cui la religione cominciava comunque a non essere più normativa della vita sociale, in quanto la normatività era passata alla capacità della produzione capitalistica di assicurare una "normatività alternativa", attraverso nuove merci e nuovi servizi, e soprattutto attraverso l'apertura di nuovi canali professionali ed imprenditoriali di promozione sociale. La delegittimazione della metafisica, quindi, arriva proprio quando non è neppure più socialmente necessario delegittimarla. Kant è una nottola di Minerva che si alza al crepuscolo, non è un uccello che annunzia il giorno. Delegittima teoricamente ciò che stava comunque perdendo ogni funzione sociale. E questo è il punto che ci introduce al quarto ed ultimo tema da trattare.

La delegittimazione kantiana delle pretese della metafisica a presentarsi come scienza passava come è noto dalla distinzione fra la facoltà dell'intelletto (*Verstand*), lo strumento in grado di conoscere i fenomeni e quindi di fare "vera" scienza, e la facoltà della ragione (*Vernunft*), vista come la facoltà delle illusioni dialettiche (per Kant la dialettica è infatti pura "logica dell'apparenza"). La totalità per Kant è certamente un'idea regolativa del giudizio riflettente (*Urteil*), ma non certamente un'idea che potesse realmente determinare (*bestimmen*) la conoscenza scientifica della realtà. E quindi bisognava attenersi strettamente alle sicurezze dell'intelletto, e non lasciarsi andare ai "sogni del visionario" della ragione dialettica, certo migliori della vecchia evocazione delle anime dei defunti di Swedenborg, ma in ultima istanza derivati dalla stessa fonte inaffidabile.

Il neokantismo posteriore, sviluppatosi come consulente sofisticato del positivismo ottocentesco e poi dell'anti-marxismo novecentesco, ha involgarito in modo insopportabile la critica kantiana alla metafisica, facendo di Kant un campione della distruzione della metafisica, ed agendo in questo modo nei confronti di Kant più o meno come ha agito Croce nei confronti di Hegel e Stalin nei confronti di

Marx. Kant in realtà si dichiarava un "innamorato della metafisica", e voleva semplicemente sostituire la sua proposta metafisica a base pratico-morale alla vecchia metafisica alla Wolff basata sulla teologia "razionale". Kant non lo avrebbe mai permesso, se avesse potuto saperlo, ma nello stesso tempo questo sviluppo positivistico-volgare, di cui non fu in alcun modo responsabile, portava comunque a termine una logica immanente del suo pensiero.

E tuttavia, parafrasando la corretta intuizione storiografica di Martin Heidegger, intorno al 1780 la metafisica cominciava già a scendere dal cielo della teologia (o meglio dalla *onto-teo-logia*) per "atterrare" nell'aeroporto della riproduzione "tecnica" del capitalismo. Tutte le principali categorie metafisiche della onto-teo-logia precedente, in primo luogo la categoria modale della necessità, si stavano riformulando (in questo caso, dalla "necessità" del volere divino luteranamente concepito alla "necessità" della riproduzione allargata dei rapporti sociali capitalistici di produzione), e si stavano riformulando in modo secolarizzato e laicizzato. Kant stava allora conducendo l'*ultima guerra* contro il dispotismo feudale-signorile a base onto-teo-logica, proprio mentre si trattava di condurre la *prima guerra* del nuovo periodo storico, la guerra contro la secolarizzazione "terrena" delle categorie metafisiche.

Ovviamente, la mia non intende essere in alcun modo una "stroncatura" di Kant e del suo pensiero. Chi scrive non ha perso del tutto il senso delle proporzioni, e sa perfettamente di essere un nano rispetto al pensiero potente di Kant. Ma qui non si tratta di "dare un voto" a Kant, quando di interpretare in modo storico-genetico ed ontologico-sociale la natura del suo pensiero. E comunque chi scrive ritiene di essere un nano rispetto a Kant, ma di non esserlo affatto rispetto all'orchestra neokantiana odierna, la cui funzione sociale è appunto quella di *non rendere possibile* la critica alla metafisica realizzata nell'imminenza della produzione capitalistica (basata sull'unione inscindibile di alienazione e di sfruttamento), e di non renderla possibile proprio accampando l'argomento per cui la sola critica sensata alla metafisica è quella che si fa all'(ormai irrilevante) aldilà trascendente. Sparare su Ratzinger, sui mullah musulmani, sui pope ortodossi, ecc. (il Dalai Lama e la religione ebraica invece vengono sempre risparmiati per principio), è indubbiamente molto più facile che criticare il capitale finanziario, le transnazionali e le forze armate dell'impero americano.

E tuttavia, il discorso su Kant non è ancora finito, e richiederà ancora almeno un capitolo ulteriore di discussione.

XXVIII.

Il Kant della fondazione individualistica della morale ed il rifiuto dell'etica comunitaria come eteronomia

La teoria kantiana della morale è ampiamente nota, ed ha avuto anche una grande fortuna all'interno del movimento operaio di ispirazione marxista (professori universitari di ispirazione neokantiana nella socialdemocrazia tedesca fra il 1890 e il 1914, ecc.). E tuttavia una sua interpretazione storico-genetica ed ontologico-sociale può essere di una certa utilità. Solo attraverso di essa, infatti, è possibile comprendere le ragioni di fondo del suo indiscutibile successo negli ultimi duecento anni, che rileverò subito per comodità del lettore, anche se sarebbe stato meglio "svelare" il loro segreto solo alla fine della mia trattazione. In primo luogo, la morale kantiana ha avuto successo non tanto *nonostante* sia inapplicabile, ma proprio perché è *del tutto* inapplicabile, e questo svela la sua natura profondamente religiosa. Le morali religiose, infatti, devono essere inapplicabili, in quanto la loro funzione non consiste nel poter essere applicate, ma al contrario nell'offrire uno sfondo compensatorio ideale al modo concreto e quotidiano peccaminoso ed immorale in cui si vive necessariamente in una società classista di qualunque tipo (asiatico, schiavistica, feudale, capitalistica, socialistico-burocratica, ecc.). In secondo luogo (e questo punto è altrettanto importante del primo), la morale kantiana ha avuto successo perché rompe decisamente con qualunque posizione comunitaristico-solidale della fondazione della morale, fondando la morale stessa nella coscienza individuale, e soltanto in essa. Come è noto, questo passaggio dalla fondazione comunitaristico-solidale della morale alla fondazione individualistico-coscienziale di essa è stato realizzato da Kant sotto lo schermo della preferenza per la cosiddetta "autonomia" rispetto alla cosiddetta "eteronomia".

Fissiamo dunque bene i due punti essenziali, quello della impossibilità della sua concreta applicazione come ragione essenziale del suo successo, quello del passaggio dalla fondazione comunitaristico-solidale, definita negativamente in termini di eteronomia, allo fondazione individualistico-coscienziale (morale dell'intenzione), definita positivamente in termini di autonomia. In questo modo, la metafisica morale di Kant è diventata a tutti gli effetti una *religione laica*, ed ha così pienamente incorporato il principio di *ogni* religione, quello di essere ritualizzato la domenica (o il sabato, o il venerdì, poco importa), e di non essere ovviamente per nulla pratica negli altri giorni "feriali" della settimana.

La teoria morale di Kant si basa sulla distinzione preliminare fra massime ed imperativi. Le massime sono soggettive, per cui qualcuno ha come massima l'andare al mare e qualcun altro l'andare in montagna, c'è chi è vegetariano e chi non lo

è, ecc. C'è chi di vendica di ogni offesa che riceve (è l'esempio scelto da Kant), e chi invece ha come massima il perdonare chi lo ha offeso. Ma per Kant evidentemente è impossibile fondare una morale universale sulle massime soggettive. Ci sono poi gli imperativi, che sono oggettivi in quanto rivolti a tutti, e che Kant distingue ulteriormente in ipotetici e categorici. Gli imperativi ipotetici si distinguono a loro volta in "regole dell'abilità" (se vuoi essere promosso, devi studiare") e "consigli della prudenza ("se vuoi avere una vecchiaia sicura, devi risparmiare, se vuoi farti ben volere, sii cortese e generoso con gli altri). Ma Kant, ovviamente, così come ha respinto la morale arbitraria e soggettiva fondata sulle massime, nello stesso modo respinge la morale utilitaristica fondata sulle regole dell'abilità e sui consigli della prudenza. Non accetta infatti il principio ipotetico del nesso "se ... allora". Il nesso "se ... allora" non può dar luogo ad una morale universalistica, o più esattamente con pretese universalistiche.

Kant dà tre formulazioni distinte e convergenti del suo imperativo categorico: agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale; agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo; agisci in modo che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima. Le tre formulazioni sono largamente complementari, ma la prima insiste soprattutto sulla legge (oggettiva), mentre la terza insiste invece sulla volontà (soggettiva). La seconda, invece, appare come una sostanziale secolarizzazione del vecchio motto evangelico «non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te».

Per poter mettere in atto un comportamento stabilmente ispirato all'imperativo categorico, è necessario che si possa presupporre la libertà del volere umano. Kant sa bene che la cosiddetta «libertà del volere» è altrettanto indimostrabile dell'esistenza di Dio, e non cerca neppure di farlo, avendo anche escluso questa possibilità nell'esame delle antinomie dell'idea di mondo nella terza parte della *Critica della Ragion Pura*. Egli la definisce quindi curiosamente come un *fatto della ragione*, l'unico giudizio sintetico a priori non fenomenico. Kant esclude che la libertà sia conoscibile, in quanto per conoscerla dovremmo avere un'intuizione intellettiva, cosa impossibile perché a sua volta la libertà non è un fenomeno, ma anzi è il solo modo di sfuggire alla catena di nessi causali che caratterizza il mondo dei fenomeni stessi. È evidente che questa concezione filosofica kantiana di libertà è interessante, ed è meritevole di uno studio particolare.

L'elemento paradossale sta in ciò, che non appena la libertà come fatto della ragione che non richiede alcun tipo di "dimostrazione logica" è evocato, immediatamente essa viene identificata con l'asservimento volontario. La libertà, quindi, coincide con la servitù volontaria. Qui sta la specifica secolarizzazione kantiana del cristianesimo, perché ciò che in Paolo di Tarso era l'asservimento volontario di tutte e tre le classi della società schiavistica romana all'unico salvatore (cfr. *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4), in è Kant l'asservimento volontario di tutti i membri unificati

idealmente del genere umano alla *Legge Morale*. La legge morale, quindi, è la secolarizzazione del salvatore cristiano. Ma il salvatore cristiano (almeno in Paolo) era ancora il portatore di una speranza escatologica di tipo egualitario e di una soluzione "redentrice" dei conflitti sociali sanguinosi evocati nella *Apocalisse* di Giovanni. Qui invece la realizzazione della legge morale esclude esplicitamente ogni redenzione meccanica della società. Ed infatti la libertà astratta a priori come "fatto della ragione" della filosofia politica liberale deve escludere in ogni forma la sua concretizzazione egualitaria. Si tratta di una libertà di individui che partecipano alla comune "società civile" borghese. La loro "formalità" a priori ha come a posteriori il mondo del mercato capitalistico regolato dalle leggi. Per questa ragione Kant resta il massimo filosofo politico liberale, anche se non si è mai "speso" per una irrilevante classificazione scolastica delle forme di stato e di governo. I condottieri lasciano questi particolari poco importanti ai furieri.

L'idea secondo la quale la libertà del volere umano non abbia bisogno di essere "dimostrata", essendo un fatto intuitivo della ragione (*Faktum der Vernunft*) non deriva in Kant da una concezione ottimistica preliminare, in quanto Kant dice apertamente che l'uomo è un "legno storto", che non si può pensare realisticamente di raddrizzare. E tuttavia, legno storto o meno, bisogna presupporre la libertà del volere umano come un fatto intuitivo della ragione. Non si cerca di sciogliere il nodo gordiano degli innumerevoli argomenti pro o contro la libertà del volere umano, ma li si taglia con l'intuizione immediata del fatto della ragione. Michel Foucault ha introdotto l'ipotesi che alle spalle di questa decisione kantiana ci sia stato l'"entusiasmo" per la rivoluzione francese del 1789. E nonostante il fatto che la teoria kantiana della libertà del volere come fatto della ragione sia stata enunciata prima dell'anno 1789, è possibile dire che nell'essenziale Foucault ha ragione, perché l'atmosfera di "attesa" della possibilità della rivoluzione precedeva il 1789 nella coscienza della parte migliore degli intellettuali di quel periodo.

Poca gente oggi dichiara che la libertà del volere dell'uomo è un fatto ovvio ed indiscutibile della ragione, e questo per un insieme di ragioni che qui sarà necessario compendiare. In primo luogo, mentre Kant esprimeva il suo entusiasmo per la rivoluzione del 1789 (salvo ovviamente esprimere il suo "orrore" per l'esecuzione di Luigi XVI e per l'"estremismo" dei giacobini – ma questo è un classico del pensiero moderato, che vorrebbe sorvegliare il decorso rivoluzionario come si sorveglia la bollitura dell'acqua per la colazione), tutta la generazione intellettuale di oggi al potere negli apparati giornalistici, editoriali ed universitari, scottata dalla sua riconversione dal gesticolare sessantottino alla depressione sociologica posteriore, ha trasformato il 1917 russo in modello demonologico dell'utopia che si trasforma inevitabilmente in terrore, ed ha ripiegato come "male minore" nel dominio imperiale USA sul mondo, che ci difende con le sue armi nucleari contro barbuti fondamentalisti islamici e contro baffuti dittatori "populisti".

L'entusiasmo si è dialetticamente rovesciato nel sorrisino di scherno dell'«ultimo uomo» nicciano, che sa bene che ormai «Dio è morto», e per questo appunto tutto diventa possibile. In secondo luogo, la psicoanalisi di Freud ha interamente

secolarizzato la vecchia teoria luterana della predestinazione divina, attribuendo la predestinazione dei comportamenti umani che si vorrebbero soggettivamente liberi alla fatalità dello svolgimento degli stadi psicologici dell'infanzia e dell'adolescenza, per cui le varie fissazioni di origine orale ed anale ed i vari complessi di Edipo non risolti rendono del tutto illusoria l'idea che l'adulto possa autodeterminarsi liberamente nelle sue scelte consapevoli. Come è noto, l'*infantilizzazione* che inevitabilmente ne deriva, con i complessi di colpa che accompagnano questa infantilizzazione generalizzata, rappresenta il principale argomento per la medicalizzazione psicologica dell'intera società, per l'indebolimento del potere paterno (e come può pretendere di comandare il padre, se il suo Super-Io è il frutto di fissazioni sadico-anali, di regressioni orali e di elaborazioni sublimate dell'odio verso il padre, la madre, o il cugino Filippo?), e per la totale espropriazione del prestigio degli insegnanti, sostituiti da ridicole bande invasive di pedagogisti pazzi, di psicologi maniaci, di assistenti sociali soffocanti e di sindacalisti assatanati. In questa società medicalizzata, ovviamente, della libertà del volere non ne è più nulla. Il lettino dello psicoanalista ha sostituito qualunque progettualità rivoluzionaria. Marx era certamente figlio di un complesso di Edipo non risolto, e del fatto che voleva distruggere la società capitalistica perché ci vedeva in essa l'ombra ingombrante del padre. In quanto a Lenin, la sua violenza era certamente dovuta ad una sua fissazione sadico-anale. Più tempo sul vasino, e probabilmente non avremmo avuto il 1917?

In terzo luogo, infine, la teoria di Heidegger sul perfezionamento anonimo ed impersonale del *Dispositivo* (*Gestell*) tecnico del mondo non è certamente soltanto una sofisticata ipotesi filosofica sul destino della società occidentale, ma è ormai un dato psicologico che si è addirittura "travasato" nelle riviste femminili della "donna moderna" (Umberto Galimberti). E quando una concezione filosofica arriva fino alle riviste femminili del ceto medio, insieme a consigli sulle creme, i profumi, l'arredamento, i viaggi "intelligenti" ed i consigli erotici, possiamo proprio concluderne che la metafisica si è ormai ridotta in tecnica di riproduzione sociale anonima ed impersonale del *Kapital-Gestell*. In questa situazione epocalmente nuova nella storia universale dell'umanità non c'è più ovviamente spazio per il programma dell'*Io* di superamento del *Non-Io* (Fichte), per il programma di Hegel di adeguamento del reale (*wirklich*) e del razionale, ed infine per il programma di Marx di superamento sociale consapevole del nesso *alienazione/sfruttamento*.

L'incrocio fra Popper, Freud e Heidegger ha certamente dato un colpo (provvisorio, comunque) all'intuizione autoevidente di Kant sulla libertà del volere come *Faktum der Vernunft*. E tuttavia Kant non ne è certamente responsabile, se oggi il meccanismo culturale universitario-giornalistico-editoriale diffonde l'idea che la libertà consista nel riuscire a vincere la concorrenza imprenditoriale dell'India e della Cina (nonostante il fatto che i nostri lavoratori *purtroppo* sono ancora troppo pagati rispetto ai cinesi e agli indiani), ed infine nello scegliere un luogo per "vacanze intelligenti" in cui non incontrare la solita marmaglia dirottata alle Maldive o a Sharm el-Sheikh.

Vorrei però insistere sul fatto che il grande successo della morale kantiana risiede proprio nel fatto di essere inapplicabile, così come il grande successo della religione cristiana, superata l'imbarazzante fase estremistica di tipo messianico, è consistito nel rinvio in un innocuo (e francamente incredibile) consesso di suonatori d'arpa assisi sulle nuvolette. Il concetto di dovere (*Pflicht*) è certamente un «nome sublime e grande», che però «esige la sottomissione», in quanto «presenta semplicemente una legge che penetra da se sola nell'animo e si procura venerazione». Questa dichiarazione apodittica è stata a suo tempo "smontata" da molti pensatori, da Schopenhauer e Nietzsche, che hanno mostrato come questo imperativo categorico nascondeva in realtà un imperativo ipotetico sottostante, perché il vero movente psicologico del trattare gli altri come fine e non come mezzo non poteva che essere la paura della reciprocità, del fatto cioè che essendo gli altri più forti di noi avrebbero potuto cominciare *loro* a trattarci come mezzo e non come fine. Ma questo per me non è un argomento contro Kant, in quanto Kant è del tutto disinteressato alla "credibilità pratica" di quanto dice. Egli ha infatti voltato talmente le spalle alla *phronesis* di Aristotele da non essere più accessibile a ragionamenti di tipo aristotelico (o hegelo-marxiano). Il dovere (*kathekon, Pflicht*), infatti, esiste veramente, ma può esistere soltanto come dimensione comunitario-solidale, non certamente come "nome sublime e grande che esige la sottomissione".

Il totale disinteresse di Kant per l'argomentazione pratica ispirata alla *phronesis* aristotelica è rivelato da un curioso episodio che generalmente i manuali non riportano, ma che è ovviamente noto agli studiosi. Kant riteneva la veridicità, e cioè il dire sempre sinceramene la verità, un presupposto formale a priori dell'agire morale, in quanto ovviamente se mento non posso più agire moralmente (su questo, le regole dell'abilità ed i consigli della prudenza del medico portano peraltro il medico stesso ad agire spesso diversamente). Fu chiesto a Kant come avrebbe dovuto agire l'uomo giusto se un fuggiasco inseguito da un feroce assassino avesse cercato rifugio nella sua casa e se l'assassino, giunto alla sua porta, gli avesse chiesto se colui che inseguiva si trovava nella sua casa. Dalle sei scuole filosofiche greche principali al cristianesimo, da Spinoza all'empirismo inglese fino allo scettico Hume, comprendendo tutte le persone ispirate dal buon senso (che poi Lukács ha definito in termini di «rispecchiamento quotidiano»), chiunque risponderebbe: «Non ho mai visto quello che lei cerca. Anzi, l'ho visto mezz'ora fa che stava scappando in quella direzione» (indicando ovviamente la direzione della più vicina stazione dei carabinieri). Ma Kant afferma che persino in quel caso non è consentito mentire, in quanto la formalità della veridicità come precondizione universale della morale non tollera eccezioni. E tuttavia, sostiene Kant, posso sempre "sperare" che l'inseguito riesca a scappare per i tetti (sic!), ed in ogni caso non potrei mai essere ritenuto penalmente responsabile (!).

Mostrare la pedantesca e filistea idiozia di Kant sarebbe come sparare sulla Croce Rossa. E tuttavia abbiamo qui il *cuore* del tentativo titanico di Kant di creare una morale che escluda ogni componente psicologica e sociale di tipo eteronomo. Egli fa l'esempio del deposito di denaro che ci è stato affidato da un padrone che

nel frattempo è morto e non ha lasciato nessun scritto a questo riguardo. Secondo Kant, soltanto il senso del dovere ci potrebbe spingere a restituire il deposito, visto che nessuno ne saprebbe mai niente. In realtà, ci sarebbero certamente dei furbacchioni (o più probabilmente, dei poveracci) che si terrebbero il deposito, ma ci sarebbe probabilmente anche una (esigua) maggioranza che lo restituirebbe agli eredi legittimi, per un insieme differenziato di ragioni psicologiche (introiezione fin dall'infanzia del senso di colpa, introiezione dei sentimenti comunitari di giustizia, paura del giudizio di Dio dopo la morte, sentimenti di simpatia verso gli eredi del lascito, ecc.). Ma sono appunto questi motivi che Kant vuole escludere. Deve restare soltanto il «dovere per il dovere», senza altre componenti. Ora, di fatto *nessuno* agisce così, ed (aggiungo io), è un *bene* che nessuno agisca così. Atomi insensibili, privi di motivazioni psicologiche, che agiscano solo in base alla formalità astratta del dovere, formerebbero una società da incubo. E del resto, Kant ha teorizzato con maniacale argomentazione teutonica che la masturbazione è una buona alternativa alle noie di una famiglia, che possono distogliere dall'attività di pensiero. Attenzione, non ha detto che la masturbazione è un piacere solitario, un frutto della solitudine, oppure che fa diventare ciechi (minacciosa teoria della mia nonna materna). No, ha detto che è una ragionevole alternativa alle noie di famiglia.

Non intendo affatto "accanirmi" con Kant. Intendo soltanto sottolineare con pittoresca insistenza che non solo tutte le morali del mondo sono eteronome, e non potrebbero essere diversamente, ma che è anche *bene* che siano eteronome, e bene ha fatto Hegel non solo a distinguere fra la moralità e l'eticità (distinzione impossibile in Kant, in quanto tutte le forme di eticità devono necessariamente essere "sciolte" e ricomposte in un unico modello formale di moralità categorico-trascendentale), ma anche a rimettere al loro posto le motivazioni soggettive del comportamento. C'è infatti una fortissima omogeneità fra il modo con cui Kant aveva ricostruito in modo gnoseologico l'intera storia della filosofia precedente (lo scontro fra razionalisti ed empiristi e la sua soluzione alternativa, ecc.), ed il modo in cui riscrive la storia dell'etica.

Dal momento che il criterio metodologico di Kant è quello di "purificare la forma" del comportamento isolandone ed in questo modo eliminandone progressivamente le motivazioni "materiali", egli distingue nella sua tavola delle "distruzioni" quattro tipi di motivazioni "eteronome", i motivi soggettivi interni ed esterni, ed i motivo oggettivi interni ed esterni. Rimandando alla (necessaria) lettura diretta di Kant, si ha qui il rifiuto delle motivazioni in base all'educazione (Montaigne, ma anche Cartesio, che sostenevano che ci si dovesse conformare agli usi ed ai costumi del proprio paese), alla costituzione civile (Mandeville nella *Favola delle Api*, per cui i fini individuali, soggettivamente cattivi, si trasformano per conto loro in fini sociali, oggettivamente buoni), al sentimento fisico (Epicuro, che fondava la sua etica sul sentimento del piacere), al sentimento morale (Hutcheson, ed il suo sentimento della giustizia e della simpatia insito nella natura umana, da cui poi anche Hume e Smith), alla perfezione (stoici antichi e Wolff), ed infine alla volontà di Dio (la morale fondata in modo teologico). È interessante notare (in quanto in

questi casi le assenze sono ancora più significative delle presenze) che in questa tipologia in sei parti manchi del tutto la motivazione principale che uno si aspetterebbe, e cioè la ricerca dell'approvazione degli altri membri della comunità. E tuttavia, questa assenza è la chiave interpretativa principale di tutta questa elaborata tassonomia kantiana.

Sospendiamo provvisoriamente queste considerazioni su Kant e torniamo ad esaminare le origini del processo di costituzione del pensiero umano (capitolo secondo). Ricostruendo questo processo storico-genetico di costituzione (processo storico-genetico che per definizione è assente nell'approccio formalistico, destoricizzato e desocializzato di Kant), appare evidente che non nasce prima la religione, e poi l'etica da cui viene "dedotta", ma l'etica e la religione nascono storicamente insieme intrecciate strettamente, in quanto l'etica si basa sulle regole solidali-comunitarie che permettono la sopravvivenza fisica del gruppo nelle condizioni "naturali" date (il che può implicare ovviamente in caso di penuria di risorse l'abbandono dei vecchi e l'eliminazione dei bambini malformati), regole tribali-comunitarie in cui l'individuo cerca naturalmente l'approvazione e la simpatia dei suoi simili, e la religione "assicura" simbolicamente la permanenza "eterna" di queste regole etiche dandone una garanzia divina.

E quindi, anche se storicamente l'etica e la religione nascono insieme, "logicamente" nasce prima l'etica (la funzione della sopravvivenza comunitario-solidale del gruppo) e poi la religione (la garanzia simbolica del fondamento divino di queste regole sociali riproduttive). Quanto dico qui sommariamente è stato "dimostrato" da innumerevoli studi etnologici comparati, ed è comprensibile a tutti coloro che vogliano rifletterci sopra (al di fuori, ovviamente, dei sostenitori del "ritorno a Kant").

Come si spiega, allora, il fatto che nonostante queste solari evidenze di tipo comunitario-solidale, storico-genetico ed ontologico-sociale si continui a predicare l'impossibile ed inapplicabile "morale kantiana", e non la si storicizzi come prodotto teorico "superato" di un'epoca ormai del tutto trascorsa? L'ho già detto in precedenza, ma *repetita juvant*. In primo luogo, lo scopo segreto di questa formulazione kantiana della morale non è quello di fornire un insieme applicabile di norme etiche, ma al contrario di fornire un ideale "asintotico" di morale programmaticamente inapplicabile, che funga da compensazione "festiva" per lo scatenamento "feriale" degli *animal spirits* dell'accumulazione capitalistica. In secondo luogo, è evidente che l'uomo borghese non può pensarsi ed autorappresentarsi come membro solidale di una comunità, ma deve pensarsi come *individuo sovrano ed originario*.

Questo individuo è titolare di una assoluta sovranità politica nella società civile liberale, da cui sono escluse tutte le "classi pericolose" il cui accesso al suffragio universale (cfr. Costituzione giacobina del 1793, mai entrata in vigore) avrebbe messo sicuramente in pericolo la proprietà privata (siamo infatti in una fase storica *precedente* alla economizzazione del conflitto salariale, alla nazionalizzazione imperialistica e razzistica delle masse ed alla loro integrazione consumistica nella società manipolata dello spettacolo mediatico).

Questo individuo ha diritto alla proprietà privata originaria fondata sul suo lavoro robinsoniamente inteso (Locke), ed agisce in base a costanti antropologiche comportamentali della natura umana (Hume). Kant non fa altro che portare a termine sul piano teorico-astratto il processo di costituzione formalistica del soggetto iniziato con Cartesio e la rappresentazione destoricizzata e desocializzata del suo comportamento. La "formalizzazione", tanto amata dai neokantiani, coincide infatti con la destoricizzazione e con la desocializzazione, e nello stesso tempo offre un'alternativa individualistica radicale a qualunque riproposizione dell'agire comunitario, spacciato per autoritarismo organicistico "eteronomo". Che poi questo neokantismo individualistico si presenti in vesti di "destra" o di "sinistra", questo è irrilevante per ogni severo esame filosofico, e può interessare solo i lettori di rivistine di *gossip* politico-parlamentare (amanti del *premier,* Sarkò insieme a Karlà, ristoranti gratuiti per parlamentari mangioni, ed altre perle di ciò che a suo tempo Heidegger ha chiamato chiacchiera, *Gerede,* curiosità, *Neugier,* ed equivoco, *Zweideutigkeit*).

E tuttavia non posso finire in questo modo con Kant. Kant è stato ovviamente un pensatore strategico per la visione borghese del mondo, ma è anche stato un "donatore" di alcune fra le concezioni più geniali della storia della filosofia. La sua teoria estetica, consegnata nella mirabile *Critica del Giudizio,* (si sarà già capito che per chi scrive si tratta della migliore fra le tre *Critiche* di Kant), resta oggi attualissima, e non ne parlo solo perché il suo contenuto è estraneo alla linea principale delle mie analisi. Ma è soprattutto l'interpretazione del giudizio teleologico che merita un'analisi particolare. Quando scrisse della natura del giudizio teleologico, Kant non poteva ancora sapere che nel secolo successivo si sarebbe formata una metafisica teleologica della storia, quella del marxismo. Kant non lo sapeva, ma noi invece lo sappiamo, ed abbiamo quindi il permesso di rifletterci sopra spregiudicatamente.

Spinoza aveva già rilevato che l'essenza del cerchio sta nella sua produzione, e cioè nella mano che lo disegna. E sulla sua scia Kant rileva che il cerchio è il principio della soluzione geometrica di una grande quantità di problemi, ma questo non significa affatto che il cerchio sia l'unità finalistica dei problemi che grazie ad esso vengono risolti. La finalità del fiume Nilo non è quella di consentire l'agricoltura agli antichi egizi, anche se noi possiamo spiegarci perché sulle rive di quel fiume sono sorti grandi insediamenti umani. La ragione per cui viene prodotto un orologio non sta nella natura meccanica dell'orologio, ma sta al di fuori dell'orologio stesso, nella finalità per cui l'orologiaio lo ha costruito e per cui i suoi acquirenti lo compreranno.

Kant ha ragione. Quando visse, la scienza che dettava il modello per tutte le altre era la fisica, non la biologia, ed era evidente che la finalità interna degli organismi naturali non potesse essere conoscitivamente determinata, ma solo "riflessa" dal pensiero (giudizio detto riflettente). Il massimo che si poteva raggiungere era una spiegazione meccanicistica. E la stessa filosofia della storia di Kant era costituita in questo modo: nel corso storico possiamo soltanto "sperare" che si vada verso

il meglio, non possiamo pretendere di determinare con sicurezza che "certamente sta andando verso il meglio". Che dire? In breve, che Kant su questo punto ha perfettamente ragione, ed il successivo marxismo deterministico e necessitaristico ha avuto invece completamente torto. È bene che non lasci dubbi su questo punto, perché su quasi tutte le questioni fondamentali della filosofia sono un allievo di Hegel e di Marx ed un avversario di Kant (e gli ultimi due capitoli lo dimostrano ampiamente). Ma su questo punto la mia opinione è invertita: su questo punto Kant ha avuto ragione, e se qualcuno su questo punto (e *solo* su questo punto) mi propone "un ritorno a Kant", ebbene, gli andrei volontariamente dietro. E tuttavia, la questione è di tale importanza da meritare una discussione ulteriore. Dovrò anticipare così temi che tratterò nei prossimi capitoli, e tuttavia – data la crucialità della questione – sono sicuro di fare cosa gradita al lettore.

Il rifiuto kantiano di determinare il corso storico del futuro, e di limitarsi di "speranze" di un giudizio riflettente di tipo teleologico tratto dalla considerazione della natura, cui Kant non applicava consapevolmente le categorie del determinismo fisico e della precisione matematica, non era soltanto qualcosa di saggio e di razionale da rivendicare ancora oggi, dopo la consumazione e la smentita delle "previsioni scientifiche" del marxismo storico novecentesco e del suo codice ideologico staliniano. Questo rifiuto era comune a quasi tutte le filosofie della storia illuministiche di quel periodo, inglesi, francesi, tedesche, ecc. E questo non è un caso, perché le filosofie settecentesche della storia ignoravano la nozione positivistica di "legge scientifica", intesa come insieme di regolarità accertabili del corso storico che avrebbero permesso la "previsione certa" del futuro storico dell'umanità. Certo, esisteva l'ideologia del progresso, che in precedenza ho interpretato in termini di necessaria unificazione trascendentale-riflessiva della temporalità ideologica borghese. Ma questa robustissima ideologia del progresso (che soltanto Rousseau ed alcuni pochi altri osarono rifiutare esplicitamente, ben prima di Walter Benjamin e di Georges Sorel) non si fondava sulla concezione di "legge storica" come previsione scientifica del corso storico. Questa concezione deterministico-necessitaristica, adottata da Engels nel suo scritto fondativo sul passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza, era assente sia nel pensiero illuministico che nel posteriore pensiero idealistico.

In Fichte c'è certamente una filosofia della storia, ed anzi la sua teoria sulla cosiddetta "epoca della compiuta peccaminosità" è addirittura fondante per intenderne il pensiero. E tuttavia la stessa accusa di Hegel, di proseguire cioè il "cattivo infinto" indeterminato di Kant, ci mostra indirettamente quello che comunque risulta dai testi fichtiani, e cioè che in Fichte non c'è nessun determinismo e nessun necessitarismo storico. Per Fichte la storia, come per Kant, continua ad essere il luogo ideale di un giudizio riflettente, anche se ovviamente sono sempre determinabili i passaggi in cui l'*Io* (e cioè l'unità concettuale e metaforizzata dell'intera umanità intesa come soggettività attiva e trasformatrice) modifica il *Non-Io* (e cioè l'insieme degli "ostacoli" che il mondo del pregiudizio e della corruzione ci mette invariabilmente davanti). Il passato è razionalmente ricostruibile, il presente è

logicamente determinabile, ma il futuro resta privo di qualunque determinazione teleologico-necessitaristica.

Si dirà che Hegel, con la sua critica al "cattivo infinito" indeterminato di Kant e Fichte, ha invece messo un tassello per la costruzione di una filosofia della storia necessitaristico-deterministica. Non è così. In un suo mirabile e dettagliato studio sulla *Scienza della Logica* di Hegel, letta in controluce con le concezioni di Engels sulle presunte "leggi dialettiche" della natura e della società, lo studioso svedese Eric Liedman ha accertato che il concetto di "legge dialettica" *non esiste* in Hegel, mentre invece (*ahimè*) è presente nel primo libro del *Capitale* di Marx pubblicato nel 1867. Ed il fatto che questo concetto sia *assente* nello Hegel del 1812 e sia invece presente nel Marx del 1867 non si può spiegare che in un modo, e cioè che nel frattempo era intervenuto il positivismo (ed anche il darwinismo), che invece si nutriva del concetto di legge scientifica intesa come previsione certa dell'esito di processi di temporalità future che ci concepivano come il proseguimento lineare omogeneo delle temporalità passate e presenti. Liedman (ma non solo lui) dimostra così che Hegel avrà magari avuto tutti i difetti del mondo, ma non ha mai difeso una concezione della filosofia della storia come previsione scientifica del futuro sulla base estrapolazione logica delle regolarità storiche e sociali del presente. Il fatto è – detto in breve – che Marx si è fatto "intrappolare" dalla concezione positivistica delle leggi scientifiche, e di lì è poi sorta l'applicazione ideologica sviluppata dalla coppia Engels-Kautsky fra il 1875 ed il 1895.

Althusser ha quindi ragione nell'auspicare una "scienza marxista" della struttura del modo di produzione capitalistico depurata dalle tre nozioni "ideologiche" di *Origine*, *Soggetto* e *Fine*. Ha invece torto nel credere che il "marxismo" possa essere questo, laddove il "marxismo" realmente esistito al di fuori di alcuni cenacoli catacombali è proprio stato questo e non poteva che essere questo (e cioè una grande narrazione deterministico-teleologica dell'origine, del soggetto e del fine). E non poteva che essere questo, ovviamente, per gli scopi funzionali per cui era stato creato, la rassicurazione metafisica di un soggetto subalterno, e *quindi* religioso per sua profonda essenza sociale. Ha anche torto nel rifiutare l'eredità idealista, perché questa eredità idealista *non* coincide in alcun modo con la metafisica deterministico-teleologica della grande narrazione dell'origine, del soggetto e del fine, ma ne è anzi a tutti gli effetti il più sicuro antidoto teorico e filosofico.

In questo modo, così, la prima parte di questa ricostruzione ontologico-sociale della storia della filosofia è terminata. Entriamo nella seconda parte, che non si arresterà fino al quarantesimo ed ultimo capitolo. Il bello – per così dire – comincia soltanto adesso

XXIX.

Il ristabilimento dell'ontologia dell'essere sociale in Fichte e la connotazione del presente come epoca della compiuta peccaminosità

Nei suoi *Dialoghi di Profughi* Bertolt Brecht ha scritto che tutti coloro che mancano di senso dell'umorismo non potranno mai capire la dialettica di Hegel. Sono perfettamente d'accordo. Aggiungo però che le prime lezioni filosofiche di senso dell'umorismo devono iniziare dallo studio della filosofia di Fichte. In Fichte non abbiamo soltanto il ristabilimento del punto di vista dell'*ontologia dell'essere sociale* dopo la parentesi kantiana, ma anche un vero e proprio "quaderno di esercizi" sul rapporto fra senso dell'umorismo e filosofia teoretica.

Prendiamo ad esempio la nota undicesima tesi su Feuerbach di Marx, che dice: «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta ora di trasformarlo». Trascuriamo qui il fatto che in alcuni ambienti politici la lettura e lo studio erano diffamati come semplice "interpretazione" del mondo, mentre per "trasformazione" di esso si intendeva la friggitura dei salamini ai *festival* di partito. Trascuriamo il fatto che mettere in opposizione l'interpretazione e la trasformazione è qualcosa di demenziale, perché non è possibile trasformare nulla se prima non lo si è interpretato, in quanto se lo si fosse giudicato buono durante l'interpretazione non bisognerebbe ovviamente trasformarlo, ma conservarlo. L'elemento irresistibilmente umoristico dell'intera faccenda sta in ciò, che questa undicesima tesi di Marx è stata considerata per più di un secolo come la *fondazione del materialismo*, e più esattamente del *materialismo della prassi* (opposto all'*idealismo*, evidentemente considerato come la filosofia della contemplazione passiva per eccellenza), laddove invece essa non fa che esprimere in modo sintetico la formula idealistica di Fichte, già perfettamente espressa circa cinquanta anni prima (1794). Per Fichte, infatti, i filosofi precedenti avevano sempre e soltanto interpretato il mondo, sulla base del «presupposto dogmatico» dell'esistenza preliminare dell'oggetto, laddove si trattava ora di trasformarlo, sulla base della comprensione che gli «oggetti sociali» esterni a noi (nel suo linguaggio, il *Non-Io*) erano, sono e saranno anche in futuro prodotti dell'attività umana, che è quindi un'attività trasformatrice per sua stessa essenza.

La trasformazione nel febbraio 1845 in "materialistiche" di tesi che erano state espresse nel 1794 in forma pienamente "idealistica" è ovviamente un pezzo di altissimo umorismo storico, ma è anche un esempio di come la terminologia filosofica, lungi dall'essere una libera creazione idealtipica (le «possibilità del filosofare» di Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio), è sempre dipendente dalla congiuntura storica. Nel 1794 l'attivismo rivoluzionario di tipo giacobino si esprimeva in forma

idealistica (non più soltanto interpretare, ma anche trasformare), laddove mezzo secolo dopo, nel 1844, lo stesso attivismo rivoluzionario, che si esprimeva peraltro con gli stessi identici termini (non più soltanto interpretare, ma anche trasformare), riteneva di stare "rovesciando" il vecchio idealismo in nuovo materialismo. Naturalmente chi lo faceva non era affatto stupido. In cinquanta anni circa (1794-1844) il termine "idealismo" aveva subito una mutazione semantica che era anche e soprattutto una mutazione sociale, trasformandosi da rivendicazione giacobina-rivoluzionaria (Fichte) in apologia conservatrice del ruolo della religione e del diritto dello stato a controllare in modo poliziesco la società civile (destra universitaria hegeliana). Per questo dico con Brecht che chi non ha senso dell'umorismo non può studiare la filosofia. Gli "ismi" sono sempre e soltanto *maschere*, che vengono indossate volta a volta da sinceri rivoluzionari e da ipocriti piagnoni. La parola "comunismo" era sempre la stessa, ma la sua funzione storica nel passaggio dai compagni di Gramsci ai funzionari delle cooperative dell'Emilia Romagna era totalmente cambiata.

Passiamo ora ai quattro volumi della *Storia della Filosofia Occidentale* di Bertrand Russell, che acquistai su di una bancarella nel lontano 1966. Ero troppo giovane ed inesperto allora per poter interagire criticamente con quello che leggevo, e non potevo ancora capire che Bertrand Russell riscriveva l'intera tradizione filosofica occidentale con maniacalità gnoseologica. Riletta oggi, l'opera è un pezzo di altissimo umorismo inglese, da associare alla *Pantera Rosa* di Peter Sellers. La destoricizzazione e la desocializzazione delle categorie del pensiero è in Bertrand Russell addirittura totale. Di Spinoza si dice che «il suo sistema metafisico è del tipo di cui è capostipite Parmenide». Di Hegel interpreta l'identità di reale e razionale in termini di «quella sorta di compiacenza che deriva dal credere che qualunque cosa sia, è giusta» (*sic!*). Di Marx dice che «la sua economia è un prodotto della classica economia britannica, di cui cambia solo la forza motrice» (*sic!*). In nessun momento, Russell mostra di sospettare che Marx non ha alcuna intenzione di creare un'ennesima versione di una economia politica di "sinistra", ma intende invece scrivere una critica filosofica globale dell'economia politica. Di Dante egli dice che «pur essendo, come poeta, un grande innovatore, fu come pensatore alquanto indietro sui suoi tempi». Potrei continuare con questo florilegio, e soprattutto con le storielle esilaranti sulla vita privata dei filosofi (inimitabile è quella in cui Schopenhauer getta dalle scale una cucitrice, le causa lesioni permanenti, deve mantenerla a vita con cinque talleri al mese, e quando muore scrive sul suo diario in latino *obit anus, abit onus*, la vecchia è morta, il debito è saldato, segno di una conoscenza del latino che oggi è perduta), ma non c'è qui lo spazio necessario. E tuttavia la stupidità di Bertrand Russell è una stupidità interamente *sociale*, frutto cioè della maniacalità anglosassone di poter riscrivere l'intera storia della filosofia sulla base esclusiva degli (irrilevanti) problemi della teoria della conoscenza.

Ma vediamo come il nostro *lord* giudica Fichte. Qui devo citarlo, perché in caso contrario il lettore sospettoso e neopositivista potrebbe pensare che lo stia prendendo in giro: «L'immediato successore di Kant, Fichte, abbandonò le cose in sé, e

portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia. Fichte sostiene che l'Io è la sola realtà definitiva [*sic!*], e che esiste perché postula se stesso. Il Non-Io, che ha una realtà subordinata, esiste anch'esso solo perché l'Io lo postula. Fichte non ha importanza come filosofo puro, ma per essere stato il fondatore del nazionalismo tedesco. L'Io come concetto metafisico fu facilmente confuso con il Fichte empirico. Poiché l'Io era tedesco, ne conseguiva che i tedeschi erano superiori a tutte le altre nazioni».

Di questa sintesi esilarante richiamo soprattutto l'espressione «Fichte portò il soggettivismo fino ad un punto assai prossimo alla pazzia». È evidente che Russell non ha neppure capito il significato semantico del termine Io in Fichte, e non avendone capito il significato semantico non può neppure averne capito il significato concettuale. Il termine *Io* in Fichte non allude affatto ad una autoposizione narcisistica «prossima alla pazzia», ma connota il concetto unificato dell'*intera umanità*, pensata come se fosse *un solo soggetto storico e morale* ed intesa come *attività sociale e culturale permanente*, che non ha nessun Dio al suo esterno, e quindi si produce da sola tutto il bene e tutto il male di cui è capace. E tuttavia la pittoresca stupidità mostrata da Russell è un *fatto sociale*, non certamente individuale, in quanto in mille altri frangenti Russell dimostra di non essere affatto stupido, ma di essere al contrario spiritoso, colto ed acutissimo. La stupidità che Russell dimostra rispetto a Fichte è quindi una stupidità integralmente sociale, da cui bisogna partire per poter comprendere così l'intera logica della storia della filosofia degli ultimi duecento anni.

È noto che il rapporto fra il *finito* e l'*infinito* è forse la chiave teorica principale per comprendere l'intero idealismo tedesco (del quale – secondo mia interpretazione – Marx è stato il "sigillo", e non certo il "superatore materialistico"). Hegel scrisse che l'idealismo si basava sulla proposizione per cui «il finito era ideale». Dire che il finito era ideale, e quindi ideale non è solo l'infinito contrapposto al finito (come avrebbe detto Kant, se fosse stato interpellato in proposito), significava dire che l'infinito non è ontologicamente e gnoseologicamente contrapposto al finito (e Kant avrebbe detto in proposito che il finito è conoscibile, mentre l'infinito non è conoscibile ma solo pensabile), ma che l'infinito si "determina" nel finito, che ne è solo una sua determinazione (*Bestimmung*). E tuttavia limitarsi a queste banali precisazioni gnoseologiche e da manuale scolastico non ci permette di capire l'essenza della questione. Nicolao Merker, uno dei migliori conoscitori italiani dell'idealismo tedesco, ha rilevato che in Fichte il temine "finito" è una metafora per indicare l'accettazione del dispotismo feudale esistente, ed il termine "infinito" è una metafora per indicarne il processo di superamento. Qui sta infatti la chiave dell'intera questione, che sfugge interamente non solo al pittoresco *lord* Russell, ma anche a tutta la manualeria dossografica-compilativa. Ed infatti, come in Parmenide il concetto di essere è una metafora per indicare la stabilità e la permanenza "eterna" nel tempo della buona legislazione a base pitagorica, nello stesso tempo in Fichte il finito è la metafora dell'accettazione servile del dispotismo feudale, e l'infinito è la metafora del processo del suo superamento rivoluzio-

nario. In caso contrario, saremo condannati a ripetere la lezioncina gnoseologica kantiana (peraltro rivolta anch'essa contro le pretese del dispotismo normativo delle chiese in Germania), secondo cui il finito è conoscibile in quanto determinabile dall'appercezione trascendentale (*Ich Denke*) attraverso le categorie a loro volta rese possibili dalla spazio-temporalizzazione "materiale" delle forme a priori della sensibilità. Ma questa nobile tiritera gnoseologica – di cui non mi sogno affatto di contestare la funzione sociale anti-feudale che esercitò – non ci permette di capire nulla di quanto avvenne allora.

Figlio di un tessitore di nastri sassone, Fichte era, tra i filosofi dell'idealismo, l'unico che fosse di estrazione sociale plebea. La miseria della gente povera dei villaggi feudali ed il quotidiano contatto che il giovane Fichte ebbe con la maledizione della servitù della gleba, furono esperienze che lasciarono in lui tracce profonde. Nel 1788 (e quindi un anno prima dello scoppio della rivoluzione francese) Fichte redige una serie di annotazioni (cfr. *Pensieri casuali di una notte insonne*) ispirate ad un illuminismo radicale e rivoluzionario. In questo scritto si affaccia il progetto di «scrivere un libro che mostri l'intera corruzione dei nostri governi e dei nostri costumi».

Lungi dall'essere il prodotto narcisistico di un pazzo (interpretazione di Bertrand Russell), la *Dottrina della Scienza* del 1794 è la realizzazione, interamente astrattizzata e filtrata in un lingiaggio formalizzato (l'*Io*, il *Non-Io*, l'io minuscolo teoretico e pratico, ecc.) del programma abbozzato sei anni prima nel 1788. Quest'opera si basa sulla distinzione radicale fra la "logica formale" e la "dottrina della scienza" (*Wissenschaftlehre*), concetto che come vedremo Fichte trasmise non solo a Hegel ma anche a Marx (di cui vedremo più avanti il *Triumph der deutschen Wissenschaft* e la scienza *im deutschen Sinn* annunciata nelle sue lettere). La logica formale è la scienza dell'uso corretto delle categorie del pensiero, e si basa sulla preventiva separazione metodologica di principio fra forma e contenuto (né potrebbe esser diversamente). La dottrina della scienza, invece, che è una vera e propria scienza filosofica (mentre invece la logica formale non lo è) presuppone un rapporto organico ("ontologico", appunto, o se si vuole ontologico-dialettico) fra un soggetto che progetta, agisce, trasforma e modifica il mondo ed un oggetto naturale e/o sociale che ne viene di conseguenza agito, modificato e trasformato. Fichte, che si autodefinisce "idealista" – ma potrebbe tranquillamente essere anche definito realista o addirittura (*scandalo! scandalo!*) "materialista", definisce la realtà in termini di sviluppo dialettico fra i due opposti in correlazione essenziale dell'*Io* e del *Non-Io*, per cui la dialettica stessa può esser definita come l'unificazione sintetica dell'opposizione creatasi attraverso la determinazione reciproca che risulta dal processo stesso. Se si è ben compreso questo punto, apparirà del tutto inutile qualunque discorso di separazione fra una dialettica presunta "idealista" ed una dialettica presunta "materialistica". E così come l'operazione di addizione e di sottrazione non si scinde in operazione idealista ed operazione materialista, nello stesso modo la dialettica è sempre una e solo una. In termini sintetici, è l'operazione teorica che fa da tessuto e da rete alla scienza filosofica, che a differenza della logica formale

si basa sulla connessione organica fra forma e contenuto e fra soggetto ed oggetto. In Marx, come è noto, il termine *Io* è ridefinito in termini di soggetto rivoluzionario anti-capitalistico, ed il temine *Non-Io* è ridefinito come unità di alienazione e di sfruttamento nella produzione capitalistica. Ma la "grammatica" teorica resta a tutti gli effetti quella di Fichte, anche se curiosamente (ma non troppo!) viene chiamata "materialistica", in quanto (come vedremo in un capitolo apposito) la "materia" farà da metafora per la libertà, la prassi, l'ateismo ed il primato della struttura sulla sovrastruttura. Ma di questo più avanti.

Come reagisce Kant? In modo assolutamente prevedibile, reagisce con un atteggiamento di totale e provocatoria incomprensione. Sacerdote del finito (di cui abbiamo fatto in precedenza la deduzione storica e sociale), è cieco, sordo e muto di fronte ad una logica dialettica dell'infinito (cui rimandiamo alla sua deduzione storica e sociale). Il 7 agosto 1799 fa pubblicare una solenne dichiarazione contro la filosofia di Fichte, in modo che fosse ben chiaro che lui non c'entrava nulla con quest'ultima. Il 1799 è anche l'anno in cui Fichte viene licenziato per "ateismo" dall'università di Jena, ed è anche l'anno in cui l'ipocrita marpione Schelling accetta di prenderne il posto dopo la cacciata. La "presa di distanza" di Kant è quindi un colpo ulteriore sferrato a chi è già a terra per conto suo, in un contesto in cui un falso amico, e reale ipocrita-marpione, approfitta per sedersi sulla sua cattedra, più veloce della luce. Capiamo ora meglio perché Spinoza, che valeva da solo duemila Schelling messi uno sopra l'altro, aveva rifiutato la «servitù universitaria» promessagli ad Heidelberg.

E tuttavia vogliamo credere che Kant fosse "disinteressato" nella sua presa di distanza. Dopo aver deplorato che Fichte non si fosse limitato a fare il ripetitore della sua propria filosofia critica ed averlo definito come «filosofia dell'elemento scolastico», Kant dichiara: «Con la presente dichiaro di considerare la dottrina della scienza di Fichte un sistema del tutto insostenibile. Pura dottrina della scienza è infatti né più né meno che mera logica, la quale, con i suoi principi, non può presumere di arrivare fino all'elemento materiale della conoscenza. Essendo pura logica, essa astrae dal contenuto di questa, e volerne tirar fuori un oggetto è fatica sprecata, ed è un'impresa alla quale non si era ancora messo nessuno. E se poi la si tenta si è costretti, ammesso che sia valida la filosofia trascendentale, a passare subito oltre di essa, ed a finire nella metafisica».

Questo testo kantiano è di estremo interesse, e commentandolo si capiranno molte cose non solo sul delicato passaggio storico dal criticismo all'idealismo, ma sull'intera filosofia degli ultimi duecento anni. Nel *Dizionario Filosofico UTET* di Nicola Abbagnano, bibbia del neokantismo universitario italiano scritta più di un secolo e mezzo dopo questa dichiarazione solenne kantiana, il termine "ontologia" non è neppure citato, e c'è solo un rimando al termine "metafisica", per cui si dà per scontato che i due termini si identificano. Questa assurda identificazione, assurda perché l'ontologia, lungi dall'identificarsi con la metafisica, ne è un'alternativa radicale (e rimando qui all'ultimo capitolo dedicato a Lukács), deriva però linearmente dalla considerazione di Kant, per cui la dottrina della scienza fichtia-

na non poteva che finire nel cosiddetto "elemento scolastico" (Wolff, Tommaso d'Aquino, ecc.). E tuttavia, qualche altra considerazione sarà di qualche utilità.

Kant era soggettivamente convinto di essere in qualche modo il "sigillo" della filosofia. In questa stessa dichiarazione contro Fichte termina scrivendo: «La filosofia critica, per la sua irresistibile tendenza a soddisfare la ragione dal punto di vista teoretico come da quello morale-pratico, deve serbare la convinzione che ad essa non si impone alcun mutamento di vedute, né alcuna correzione, né alcuna ricostruzione del suo edificio dottrinale. Il sistema della *Critica* si appoggia ad un fondamento del tutto sicuro, di solidità indiscutibile, e sarà per tutte le epoche future indispensabile alla realizzazione dei fini supremi dell'umanità».

È difficile essere più chiari. Kant era soggettivamente convinto di avere edificato una *filosofia definitiva*, e lo dice esplicitamente senza lasciar adito al dubbio. Quando lo ho definito in precedenza, con una certa malizia, il sigillo finale dei filosofi dell'islam filosofico borghese, ho certo esagerato un poco, ma mi sono basato sulle sue stesse dichiarazioni. È curioso che questa accusa di voler "chiudere" la storia, la filosofia e la religione, e di concepirsi come il "sigillo" di tutte e tre, sia sempre rivolta verso Hegel, ed invece Kant ne sia sempre assolto. Le cose stanno esattamente all'incontrario. Ma di questo più tardi.

Kant non comprende che la dottrina della scienza non solo non è e non può essere "mera logica", ma si fonda proprio sul distacco dalla "mera logica" stessa. Kant si rivela il vero fondatore del materialismo ottocentesco (intendo la *Storia del Materialismo* di Lange del 1866, da cui derivarono poi linearmente Engels, Lenin, Stalin, ecc.), il quale presupponeva appunto il cosiddetto «elemento materiale della conoscenza» (*cosa in sé, Ding an Sich*), che poi fece da presupposto alla cosiddetta *teoria del rispecchiamento* (*Widerspiegelungstheorie*), sulla quale si fondò *Materialismo ed Empiriocriticismo* di Lenin e tutta la posteriore scolastica del *Diamat* sovietico e cinese. Formalmente, il criticismo non è ancora materialismo, ma inserito nel positivismo ottocentesco (Lange, Engels, ecc.), sfocia nel materialismo dialettico, e questo è uno dei tanti paradossi della filosofia che richiede l'uso del senso dell'umorismo, perché Kant resta il critico della dialettica come "logica dell'apparenza" (Herbart, Trendelenburg, ecc.). Ma se la "natura" può essere considerata come oggetto ideale di rispecchiamento scientifico successivo (Lenin, Geymonat, lo stesso Lukács, ecc.), la società deve essere bensì conosciuta (se non la conosciamo, non possiamo neppure trasformarla), ma non può essere "rispecchiata", perché è impossibile rispecchiare una prassi trasformatrice. L'*Io* fichtiano, infatti, non "rispecchia" il *Non-Io*, ma lo trasforma, e solo in questo modo lo conosce.

Non pretendo ovviamente di "convincere" con queste pacate argomentazioni filosofiche i sostenitori del neokantismo e/o del materialismo dialettico, sia nella versione ontologica sovietico-staliniana sia nella versione gnoseologica althusseriana. So bene per esperienza quarantennale che entrambe le tribù sono al di là di qualunque possibile convincimento, e lo so perché (a differenza di come pensa Habermas) la stessa argomentazione convincente è un *fatto sociale*, non un dato retorico o gnoseologico. Ma torniamo a Kant.

In questa dichiarazione Kant confessa di aver scritto una lettera a Fichte in cui «lo sconsigliava di coltivare infruttuose sottigliezze (*apices*)», ma Fichte gli avrebbe risposto «rifiutando cortesemente, e dichiarando che non avrebbe cessato di interessarsi all'elemento scolastico». In questa incomprensione ci sta la chiave teorica di tutto il nostro discorso.

Lungi dall'essere un ritorno al cosiddetto "elemento scolastico", la filosofia di Fichte è al contrario il solo modo di *congedarsi* veramente dall'elemento scolastico, inteso come il fondamento della onto-teo-logia metafisica tradizionale. Il criticismo di Kant, lungi dall'essere un vero congedo, ne effettua soltanto una delegittimazione gnoseologica, delegittimazione che stava peraltro diventando socialmente inutile negli stessi anni, in cui lo sviluppo capitalistico "spostava" la legittimazione dal cielo (della divinità) alla terra (del consumo e dell'apertura di canali di promozione sociale verticale). Il dualismo kantiano è così di fatto la metafora sofisticata di un "arresto della critica" al finito, in cui il finito non era che l'accettazione metaforica del dispotismo feudale, o se si vuole del compromesso del dispotismo illuminato di Federico II di Prussia. Ed è curioso che Kant, che mantiene l'elemento scolastico della cosa in sé (il suo elemento materiale della conoscenza) accusi Fichte proprio della cosa che Fichte non fa, ed in cui lui invece è impigliato.

Kant ha invece ragione nel dire che Fichte «si è accinto ad una impresa alla quale non si era ancora messo nessuno», anche se il suo approccio formale-gnoseologico non può consentirgli di spiegarne le ragioni storico-genetiche ed ontologico-sociali. Non bisogna pensare che Fichte abbia avuto la "pensata geniale" di porre l'*Io*, che a sua volta pone il *Non-Io*, così come a suo tempo Talete ha avuto la pensata geniale di individuare nell'acqua l'*arché* di tutte le cose.

Se infatti Fichte ha fatto nel 1794 una operazione teorica alla quale prima non si era ancora messo nessuno è perché l'attività pratica della classe borghese europea, metaforizzata nel termine *Io*, fa della stessa classe borghese idealtipicamente concepita la *prima* classe sociale della storia che può rappresentare la propria stessa prassi senza ricorrere ad una mediazione trascendente esterna, e cioè il volere di Dio. Gli stessi Greci, che pensavano se stessi e la propria prassi politica (*praxis*) senza la mediazione di una divinità trascendente dotata di libri sacri e di apparati sacerdotali, avevano mantenuto comunque l'esternità degli dei stessi (Epicuro, ecc.), come metafora dell'esempio che essi davano ai mortali (ed infatti Epicuro – ritenuto erroneamente un ipermaterialista – li definisce «immortali felici»).

La borghesia, in quanto produttrice integrale del proprio mondo sociale, è la prima classe che può veramente pensarsi simbolicamente come "originaria" e fondatrice, e che può quindi metaforizzare la propria funzione storica come unità soggettiva di un concetto trascendentale-riflessivo della storia universale (*Koselleck*). Per questo Fichte può accingersi a qualcosa che prima di lui non aveva mai fatto nessuno.

E tuttavia Fichte è un pensatore borghese, ma non lo è certamente nel senso di Hume e di Kant. Lo è nel senso di primo teorico della «coscienza infelice» della borghesia stessa. É allora un borghese rivoluzionario, di cui Marx sarà un erede

"diretto". Ci sta qui un punto essenziale, di cui bisogna indicare almeno i passaggi principali.

In primo luogo, il processo storico di cui Fichte si sente parte è metaforizzato nella forma del "ringiovanimento" (*Verjungen*). Lontano da ogni teoria di tipo deterministico e necessitaristico del corso storico (ricordo ancora che prima del positivismo il concetto di "legge storica" non esiste neppure), Fichte si raffigura il corso dell'umanità in cinque epoche successive. Nella prima epoca, quella dell'innocenza del genere umano, la ragione domina attraverso l'istinto. Nella seconda, la ragione si afferma nelle forme dell'autorità e della coercizione esterna contro le spontanee tendenze peccaminose degli individui. Nella terza, che Fichte considera quella in corso durante la sua vita e che battezza «epoca della compiuta peccaminosità», domina un atteggiamento intellettualistico che mira solo al vantaggio ed all'utilità immediati dell'individuo. Da tale atteggiamento di egoismo, frutto della critica illuministica alle religioni positive e dell'assolutizzazione nichilistica delle conoscenze scientifiche separate dagli scopi sociali cui dovrebbero subordinarsi, si sviluppa la rivolta contro ogni autorità esterna, così che domina l'anarchia. Nella quarta epoca, con l'affermarsi progressivo della scienza filosofica razionale, la verità è riconquistata come principio normativo e valore supremo, e su questa base potrà cominciare il reale riscatto dell'umanità. Nella quinta epoca, infine, l'epoca dell'uomo redento dalla compiuta peccaminosità, ogni attività si svolge alla luce della ragione e della libertà, intesa non come arbitrio del volere del singolo, ma come comprensione di una fondazione comunitaria della società.

Non c'è dubbio che la filosofia della storia di Fichte si iscriva in una visione religiosa, in cui la quinta epoca non è che il ritorno alla prima, ed è perciò un ristabilimento dell'origine. Si tratta di una visione romantica del ristabilimento dell'intero originario decaduto e spezzato, una visione che in quanto tale non potrebbe resistere alle obiezioni logiche di un Lucio Colletti e di un Louis Althusser, e che a mio avviso Marx modificò radicalmente, togliendole gli aspetti teleologici. Ma di questo parleremo più avanti.

Per ora basti notare che Fichte individua con una certa precisione la natura dell'epoca in cui *oggi stiamo vivendo*, e la individua con un anticipo di due secoli. L'epoca in cui stiamo vivendo, infatti, è caratterizzata dal rifiuto di ogni scienza filosofica della verità, denunciata come protesi ideologica di un presunto "pensiero forte" autoritario. Quest'epoca è anche l'epoca di una totale anarchia, che non è certamente l'anarchia di Bakunin e di Kropotkin, ma è l'anarchia dell'individualismo esasperato e del mercato capitalistico come unica "normazione automatica esterna" dell'agire umano. Quest'epoca, infine, è l'epoca in cui la critica "laica" alle religioni positive e l'assolutizzazione del metodo delle scienze della natura eretto ad unica "razionalità" possibile fanno venir meno ogni sensatezza della vita individuale e comunitaria.

Quanto dico potrà sembrare un inutile ritorno ad una visione romantica della società, e tuttavia preferisco (cito Rousseau) enunciare un paradosso piuttosto che ripetere un pregiudizio. In breve: non conosco nessuna descrizione filosofica

approssimata migliore dell'epoca in cui stiamo vivendo (2013) della concezione fichtiana dell'epoca della compiuta peccaminosità.

E tuttavia, a differenza dei seguaci di Heidegger per riviste femminili, in Fichte c'è l'idea che per cui dall'epoca della compiuta peccaminosità si può uscire con un «ringiovanimento» (*Verjungen*) dell'intera società. È evidente che Fichte, non potendosi marxianamente inventare un soggetto rivoluzionario "modale" (classe operaia, salariata e proletaria, lavoratore collettivo cooperativo associato, moltitudini mosse da flussi deleuziano-negriani, *generale intellect* informatizzato, contadini poveri organizzati in partiti marxisti-leninisti-maoisti, ecc.), deve metaforizzare filosoficamente questo soggetto nella *Gioventù*. Ed infatti dice: «La scelta di una filosofia dipende da quello che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha [...] per essere filosofi bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventare filosofi. Ed è per questo che questa scienza si ripromette pochi proseliti fra gli uomini già fatti. Se le è dato di avere qualche speranza, essa la ripone nella gioventù, la cui congenita energia non si è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi».

È facile oggi sorridere con una smorfia cinica di tipo postmoderno sull'ingenuità "romantica" di queste affermazioni. Oggi si preferisce la saggezza disincantata di Benedetto Croce, per cui il solo vero problema dei giovani è quello di aspettare di diventare vecchi. L'epoca in cui viviamo è l'epoca in cui la gioventù, precocemente integrata nell'industria del consumo e del divertimento, e nello stesso tempo precarizzata e flessibilizzata in modo da non poter mai raggiungere l'etica professionale hegeliana (il cui presupposto è la stabilità nel tempo delle professioni), è spesso meno "idealista" delle stesse generazioni più anziane. Nel nostro caso italiano (2013), essa deve anche sopportare le lezioni di disincanto come saggezza. E tuttavia queste note sono inspirate dal passaggio fichtiano dalla terza alla quarta epoca possibile (possibile, ovviamente, non necessaria), quella del ristabilimento del rispetto verso la verità prodotta da una scienza filosofica razionale.

In secondo luogo, infine, Fichte è stato il primo teorico moderno del comunitarismo. Ho molto insistito nei primi capitoli di questa storia "alternativa" della filosofia occidentale sul fatto incontrovertibile che la filosofia *è nata* dal comunitarismo, o più esattamente è nata dalla problematizzazione dialogica e razionale (*logos, isegoria*) della crisi delle precedenti forme di convivenza, dissolte dalla dismisura delle ricchezze private (*adikia, apeiron*). Con gli sviluppi prima ellenistico-romani e poi cristiani questa strettissima unione di pensiero filosofico e di comunità solidale si è apparentemente perduta, attraverso il suo ripiegamento in comunità protette e solidali di amici (Epicuro), la sua fuga in avanti in una forma di cosmopolitismo ideale di utopia dei dotti (stoicismo), di asservimento di tutti ad un unico liberatore divino (Paolo, *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4), ed infine della ricostruzione di una chiesa invisibile di praticanti (Occam). E tuttavia questa radice comunitaria di ogni vera filosofia non può che riaffiorare, ed infatti con Fichte è riaffiorata.

In una sua critica al diritto naturale (cfr. *Fondamento del diritto naturale*, sezione III, paragrafo 9), Fichte scrive che «l'uomo è realmente titolare di diritti soltanto quando vive in comunità con altri, così come soltanto in una comunità può essere pensato. Un diritto originario è perciò una mera finzione».

Non si poteva dire meglio. Per «diritto originario» Fichte intende ovviamente il diritto robinsoniano dell'individuo isolato di Locke, ma anche quella vera e propria "unione di solitudini originarie" che fa da tessuto al contratto sociale di Rousseau, da cui proviene la tradizione individualistica della cosiddetta "sinistra". Per Fichte «non sarebbe in alcun modo possibile una indagine sui diritti come diritti originari, senza badare alle limitazioni rese necessarie dai diritti degli altri». E ancora: «Si può parlare di diritti soltanto a condizione che una persona venga pensata come persona, cioè come individuo, dunque in rapporto con altri individui, e che fra questa persona e le altre, anche se non venisse istituita una società reale, si concepisca tuttavia una società possibile».

Concludiamo. Il comunismo inteso nel senso di Karl Marx, concepito a lungo come esito prefissato necessario di una determinazione teleologica "voluta dalla storia", deve essere concepito oggi (dopo le smentite tragicomiche della storia "reale" novecentesca) come una società possibile. Come società possibile, essa non può essere che una comunità. Non potrà essere certamente una comunità di tipo greco, e neppure un ristabilimento religioso di una origine nel frattempo decaduta (come la concepiva Fichte sulla base probabile di filosofie della storia alla Giambattista Vico), ma sarà comunque una comunità. La cosiddetta "sinistra", giunta oggi al suo massimo grado di estenuazione, decadenza ed esaurimento, non potrà in alcun modo contribuire idealmente al suo concepimento, perché questa cosiddetta "sinistra" è intrisa di individualismo anarcoide, ed è perciò soltanto una componente dell'epoca della compiuta peccaminosità.

Certo, questa è una lettura personale di Fichte, di cui porto ovviamente l'intera responsabilità. È possibile che lo fraintenda, ma credo di fraintenderlo meno di Bertrand Russell (spinse il soggettivismo sino alla pazzia) e di Immanuel Kant (ritornò all'elemento scolastico della vecchia metafisica). In ogni caso, si tratta dell'invito cortese ad un ennesimo riorientamento gestaltico.

XXX.

Hegel e la scoperta progressiva della filosofia prima e della scienza filosofica poi come terreno del ristabilimento dell'ontologia dell'essere sociale

Whitehead ha scritto che tutta la storia della filosofia occidentale può ridursi ad una serie di note a margine delle opere di Platone. L'affermazione è certo un po' esagerata e volutamente estremistica, ma resta corretta nell'essenziale. Platone ha infatti imposto ai filosofi successivi il tema dell'esistenza della verità, ed anche se questo tema è stato poi "declinato" in modi diversi dal suo, e che lo stesso Platone non avrebbe mai neppure potuto immaginare (la *onto-teo-logia* cristiana, il razionalismo cartesiano, la dialettica hegeliana, il progetto marxiano di emancipazione dell'umanità, ecc.), resta il fatto che Platone ha aperto lo spazio fra la verità e l'opinione, e fra il *Vero* da un lato ed il *Relativo* ed il *Convenzionale* dall'altro. Questo campo di battaglia (il termine *Kampfplatz* è di Kant), imposto da Platone quasi duemila e cinquecento anni fa, resterà probabilmente per sempre fino alla trasformazione astronomica del sole in una *nova* ed il connesso venir meno della "base materiale" per il proseguimento della discussione.

Nello stesso modo è stato scritto che la storia della filosofia dopo Hegel può essere vista come una successione di reazioni diverse alla sua opera. Ed è veramente così. Bisogna però aggiungere che le menzogne, i fraintendimenti, gli utilizzi ideologici perversi, ed infine l'odio e l'antipatia verso Hegel, come pure la simpatia e l'apprezzamento, sono *fatti sociali* nel senso di Durkheim, e non sono certamente semplici oggetti di chiarimento seminariale universitario. È quindi necessario, prima di iniziare l'esame dei fraintendimenti più pittoreschi e diffusi, cercare di spiegare il *perché* del fatto che l'atteggiamento verso Hegel non è mai un semplice dato filosofico di opinione (*Meinung*), ma è un fatto sociale che trova al di fuori del semplice dato teorico conflittuale la sua spiegazione storico-genetica ed ontologico-sociale. La stessa cosa, del resto, era già avvenuta agli inizi della filosofia greca, in cui il ristabilimento democratico della misura sociale (*metron*) contro l'ingiustizia (*adikia*) derivata dall'illimitatezza delle ricchezze (*chremata*) e del potere tirannico (*hybris*) non frenato dal potere della ragione (*katechein, logos*) non è stato mai in alcun momento un dato teorico di convincimento socratico (*sokratikòs logos*), ma è sempre e solo stato un fatto sociale. La stessa cosa, ovviamente, si può riscontrare anche nell'atteggiamento verso Hegel. E cerchiamo allora di cogliere subito il cuore "sociale" della questione-Hegel, al di là della variopinta messe di discorsi e di interpretazioni.

Fichte aveva chiarito che l'epoca della compiuta peccaminosità era l'epoca in cui regnava esclusivamente la corrosione razionalistica di ogni precedente certezza a base tradizionale e religiosa, corrosione razionalistica che produceva anarchia sociale e nichilismo culturale (il tema del nichilismo, e lo stesso termine che lo connota, non nasce affatto con Nietzsche, come molti pensano, ma nasce esattamente all'epoca di Fichte). Fichte sapeva bene che non si poteva certamente *restaurare* il tempo definitivamente trascorso dal fondamento religioso-tradizionale della società, e bisognava stabilire un *nuovo fondamento* sociale veritativo in base al presupposto che si era ormai entrati in "un'epoca di gestazione e di trapasso" (l'espressione – come è noto – è di Hegel). E dal momento che non si poteva *regredire* da questa terza epoca alla seconda precedente, è chiaro che bisognava invece *avanzare* da questa terza epoca verso una quarta. Non siamo ovviamente qui di fronte ad una filosofia necessitaristico-meccanicistica della storia, che verrà solo ai tempi del positivismo con la nozione (comtiana) di "legge storica", e che era impensabile ed inconcepibile ai tempi di Fichte. Su questo punto Fichte era un kantiano integrale, riteneva che alla storia si potesse solo applicare un giudizio di tipo riflettente e non certo determinante (come nel caso delle scienze naturali), e su questa base ancora kantiana concepiva il passaggio dalla terza epoca (l'epoca della compiuta peccaminosità) alla quarta (l'epoca del ristabilimento di una credibile verotà filosofica come sola base possibile di una nuova comunità). Ricordo quanto ho già sostenuto nel capitolo precedente: per Fichte la società non poteva che essere una comunità, in quanto il giusnaturalismo a base individualistica con i cosiddetti "diritti innati" dell'individuo isolato non era filosoficamente difendibile, in quanto *fin dal principio* l'individuo entra in una rete di rapporti obbligati con i suoi simili.

La quarta epoca, che evidentemente Fichte non può "dimostrare" con un giudizio determinante, ma solo "evocare" con un giudizio riflettente, è l'epoca auspicabile dell'affermazione della scienza filosofica razionale, in cui la verità è *riconquistata* come principio e valore, e *su questa base* (e solo su questa base) può iniziare il riscatto dell'umanità. Più avanti chiarirò (o più modestamente cercherò di chiarire) che questo resterà il codice filosofico di Karl Marx, anche se ovviamente Marx sostituirà alla "gioventù" di Fichte la classe operaia, salariata e proletaria, il lavoratore collettivo cooperativo associato, il *general intellect*, e compagnia cantante, oltre ovviamente a chiarire il nesso fra alienazione e sfruttamento con la connessa critica dialettica all'economia politica. Vorrei insistere molto sul fatto che il *codice filosofico fichtiano* resterà in Marx assolutamente *intatto*, a partire ovviamente dall'undicesima tesi su Feuerbach del 1845, del tutto incompatibile con qualunque posteriore teoria del cosiddetto "rispecchiamento" (*Widerspiegelung*).

Ma torniamo a noi. Tutte le successive prese di distanza di Hegel rispetto a Fichte, ivi compresa la sua (a mio parere errata) preferenza del sistema idealistico di Schelling rispetto a quello di Fichte, devono essere subordinate ad un dato di fondo, che qui ripeterò per evitare ogni pittoresco fraintendimento. Hegel si colloca *all'interno* del passaggio fichtiano dalla terza alla quarta epoca, e cioè dell'epoca della compiuta peccaminosità (nel suo linguaggio, del regno animale dello spirito)

all'epoca del ristabilimento della scienza filosofica della verità come solo fondamento possibile per una nuova comunità politico-sociale.

Da lì nasce storicamente e socialmente l'odio e l'antipatia verso Hegel, fenomeni che non possono certamente essere limitati (e tantomeno aboliti) da educati chiarimenti universitari di tipo seminariale. Hegel, infatti, esprime l'esigenza di una *sovranità* della scienza filosofica della verità sia nei confronti delle certezze e delle esattezze raggiungibili mediante la scienza della natura di Galileo e di Newton, sia rispetto alla tradizione religiosa, sia soprattutto rispetto al mercato capitalistico ed ai suoi automatismi economici. In questo modo Hegel si mette *contro* i preti, gli scienziati di laboratorio e soprattutto i capitalisti, che non possono tutti e tre (sia pure per motivi diversi – diversi ma convergenti) accettare questa insopportabile sovranità della scienza filosofica della verità sull'incenso delle chiese, sulle provette dei laboratori ed infine sulle quotazioni di borsa, oggi definite "il giudizio dei mercati".

In questo consiste il problema-Hegel. Chi non ne comprende la natura, si perderà inevitabilmente nel chiacchiericcio "colto" degli argomenti teorici pro o contro Hegel. Io imboccherò pertanto una strada completamente diversa, una strada storico-genetica ed ontologico-sociale. La stessa ricostruzione razionale del profilo filosofico di Hegel, che tenterò in questo e nei due successivi capitoli, deve quindi essere *preceduta* dallo studio dei fraintendimenti, dell'odio e dell'antipatia verso Hegel, in quanto *prima* si studia un *fatto sociale*, e soltanto dopo si possono proficuamente discutere i vari "passaggi logici" della filosofia propriamente detta. I fraintendimenti di Hegel sono ovviamente molti, in quanto il loro numero è in funzione della legittima antipatia sociale che lo stesso Hegel suscita nelle chiese, nei laboratori e soprattutto nelle borse-valori. Per chiarezza, mi limiterò a segnalare solo sette fraintendimenti fra i molti possibili. L'elenco ovviamente non è esaustivo, ma è tuttavia sufficiente a completare la *pars destruens*, cui ovviamente dovrà seguire una *pars costruens*.

Un primo fraintendimento tocca la natura del lessico filosofico hegeliano, considerato non solo difficile, ma mistico ed incomprendibile. Contrapposto alla chiarezza (indiscutibile) di Kant, il linguaggio di Hegel è ritenuto oscuro ed incomprensibile, ed in questo modo si incrementa il sospetto che si tratti di una riproposizione dello gnosticismo segreto del tardo impero romano. Ebbene, le cose stanno esattamente al contrario. Il linguaggio di Hegel è uno dei più semplici e chiari di tutta la storia della filosofia, se si ammette però che una "scienza filosofica" deve dotarsi di un proprio lessico concettuale specifico, che bisogna imparare come bisogna imparare d'altronde un lessico fisico, chimico e biologico, fatto di cui nessuno si lamenta ma che tutti trovano ovvio. Ma è evidente che chi intende la filosofia come un libero opinare incontrollato a "ruota libera", in cui regna il relativismo nichilistico assoluto dei "punti di vista", non potrà che avere antipatia verso un lessico come quello di Hegel. A suo tempo Lukács, che ha dedicato decenni di studi al pensiero di Hegel, ha definito il suo pensiero "gnoseologia democratica", perché Hegel lo aveva concepito come accessibile potenzialmente a tutti, in un momento

storico in cui ampollosi cretini (fra cui come sempre si distingueva il confusionario Schelling) sostenevano che solo il "genio" poteva "intuire" l'unità mistica fra la Natura e lo Spirito. Lukács fa notare giustamente che Hegel si è sempre opposto alla "vuota profondità" di questa "gnoseologia aristocratica" basata sull'ineffabile intuizione del Genio, solo possibile portatore della comprensione del mondo. Il lessico di Hegel è certamente di difficile comprensione, richiede studio e concentrazione, ecc., ma è programmaticamente alla portata di tutti coloro che decidono di applicarvisi. La "scienza filosofica" di Hegel è così potenzialmente (*dynamei on*) alla portata di tutti, e questo non è un caso, perché deriva dal ripensamento autonomo fatto da Hegel nei confronti del pensiero di Platone e di Aristotele. Da un lato, infatti, Hegel riprende il progetto di Platone, per cui la sola possibile fondazione filosofica razionale di una comunità consiste in una scienza filosofica della verità e del bene, in particolare in una situazione storica in cui le vecchie fondazioni religioso-comunitarie tradizionali sono entrate in crisi irreversibile (dato storico che accomuna la situazione del 390 avanti Cristo in Grecia e del 1810 dopo Cristo in Europa). Dall'altro, Hegel accetta pienamente le critiche fatte da Aristotele a Platone, sul fatto che non è opportuno proporre che la società venga diretta da una casta sociale separata di governanti che praticano il comunismo di gruppo e la selezione genetica dei candidati al matrimonio. Il progetto di Platone, quindi, viene da un lato giustificato nella sua intenzione (il fondamento della comunità sociale su di una scienza filosofica della verità e del bene), ma viene anche considerato frutto di una operazione di intelletto astratto (*Verstand*), evidente peraltro nel disegno della sua *Repubblica*. Trascurando di denunciare l'ipotesi dilettantistica secondo la quale Hegel avrebbe ereditato l'idea di società chiusa e perfetta di Platone (Popper e popperiani, ecc.), laddove in realtà è esattamente l'opposto, risulta che Hegel ha invece pienamente recepito l'insegnamento di Spinoza, per cui ormai nei tempi moderni saggi e non-saggi sono "condannati" a vivere insieme, e non possono più essere "separati" in modo platonico. Tutti, saggi e non-saggi, possono potenzialmente (*dynamei on*) impadronirsi di un lessico filosofico unitario "democratico", per complicato e tecnico che sia, a differenza di come sostengono gli sciocchi pomposi che riservano al cosiddetto "genio" la comprensione ineffabile del mondo.

Un secondo fraintendimento è fondato sull'idea che Hegel pensasse di aver capito tutto, e di essere in questo modo diventato Dio. Il tema è francamente demenziale, e nello stesso tempo il fatto che questa percezione sia stata tanto diffusa ai suoi tempi ci impone la sua presa in considerazione. Persino un simpatizzante di Hegel come il poeta Heine ha scritto: «Ero giovane e fiero, e colpiva il mio orgoglio l'imparare da Hegel che non esisteva il buon Dio che sta nei cieli, come lo credeva mia nonna, ma ero invece io stesso il buon Dio che sta sulla terra». E tuttavia l'accusa a Hegel di credersi l'equivalente di Dio in terra trova in Schopenhauer, e soprattutto in Kierkegaard, accenti di vero e proprio odio scatenato.

Per Schopenhauer Hegel è un «accademico mercenario», un corrotto che fa l'elogio dello stato prussiano unicamente perché ne mangia il pane. Hegel è un

«ciarlatano pesante e stucchevole», che si esprime nel «gergo più ripugnante ed insieme insensato, che ricorda il delirio dei pazzi». É un «sicario», il sicario della verità che rende la filosofia serva dello stato e colpisce al cuore la libertà di pensiero. Per Hegel, «il caposezione e l'uomo erano una sola ed unica cosa». Hegel è l'uomo della «verità remunerata».

Kierkegaard, per così dire, «va giù ancora più duro». Il sistema hegeliano avrebbe un «fondamento ridicolo», dimenticandosi dell'esistenza del *Singolo*, ed in questo modo «uno sgraziato professorino pretenderebbe di aver scoperto la necessità di ogni cosa, guardando le cose con gli occhi di Dio». E conclude Kierkegaard: «Gli dei dell'Olimpo si sono certamente abbandonati a scoppi di risa».

Ho evitato di riportare altri volgari insulti di Schopenhauer e di Kierkegaard, perché dico subito di trovarli del tutto legittimi. Mi spiego. Sia Schopenhauer che Kierkegaard capiscono perfettamente che Hegel intende trattare la storia come un oggetto razionale della conoscenza umana, ed appunto per questo sono tanto furiosi. Nel loro ridurre la filosofia di Hegel al semplice fatto di "essere pagato" dallo stato prussiano i due critici preannunciano la marmaglia urlante delle sezioni del comunismo storico novecentesco che di fronte a qualsiasi tipo di critica politica o filosofica si alzava in piedi rossa di indignazione gridando: «Chi vi paga? Chi vi paga?», come se qualunque tipo di critica non potesse che essere interpretata che come il corrispettivo di un pagamento corruttivo da parte di non meglio identificati "capitalisti".

È del tutto evidente inoltre che Hegel non sosteneva la deduzione della "necessità di ogni cosa", avendo scritto invece che «bisogna che anche il casuale sia necessario». Ed è curiosa l'idea che lo stato etico di Hegel fosse un'ideologia di funzionari statali, laddove Hegel si limitava a constatare l'evidenza per cui esistono due tipi di etica, l'etica familiare e l'etica professionale, ed entrambe non possono essere dedotte e derivate dalla semplice morale categorica kantiana. Ma qui i due critici di Hegel anticipano la buffa idea diffusa oggi dai nemici di Hegel, per cui lo "stato etico" sarebbe uno stato poliziesco che manda la polizia dei costumi ad imporre i mutandoni alle signore in *bikini* sulla spiaggia ed a fare irruzione nei locali per *gay*. Ovviamente non è così. Un simile stato non sarebbe affatto uno "stato etico", ma uno "stato morale", ed anzi uno "stato moralistico". E tuttavia, come ho detto, il fraintendimento di Hegel è un *fatto sociale*, e non certamente un equivoco scioglibile con un opportuno seminario universitario.

Considero del tutto legittime ed opportune le sfuriate di Schopenhauer e di Kierkegaard, e mi congratulo anzi con loro per aver avuto il coraggio del turpiloquio. Chi ritiene che la storia umana non abbia nessun senso, non possa essere pensata concettualmente con un concetto unitario di tipo trascendentale riflessivo, e sia soltanto o un «veleggiare verso la morte» (Schopenhauer) o il teatro tragico di scelte alternative (l'*Aut Aut* kierkegaardiano), ha tutte le ragioni per sputare su Hegel, anche se avrebbe potuto avere la generosità di pensare che Hegel sosteneva tutte queste cose *gratis*, ma se pensa qualcosa lo può fare soltanto perché qualcuno lo paga. Definirei questo atteggiamento un "nichilismo morale a base sociologico-

economica", ed anche un aspetto permanente della subalternità e della bestialità umana.

Un terzo fraintendimento, ben più socialmente grave dei due precedenti, è quello che fa diventare Hegel il fondatore ed il papa dello storicismo. Per storicismo, evidentemente, non intendo il suo irrilevante significato universitario, che riguarda il ben poco rilevante problema metodologico (metodologia=scienza per nullatenenti) se il metodo delle scienze della natura sia eguale o diverso dal metodo delle scienze storiche e sociali (è infatti chiaro come la luce del sole che è diverso!), ma intendo la nota posizione ideologica a base nichilistica per cui il *successo storico* è l'unico indice del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto, dal momento che Dio non esiste, Platone aveva torto nel pensare che esistesse un'idea iperuranica del Bene, ed in quanto al buon Kant ha magari ragione in teoria, ma in pratica è del tutto inapplicabile. Hegel sarebbe dunque stato il fondatore dello storicismo inteso in questo senso, ed è infatti in questo modo che il dilettante anglofono Bertrand Russell ed i trinariciuti militanti del defunto comunismo storico novecentesco (chi vi paga? Chi vi paga?) lo hanno sempre concepito. Si dà il caso, però, che si tratti soltanto di un pittoresco equivoco.

È del tutto evidente che il successo o l'insuccesso storico non possono essere indici del bene e del male, e solo un cinico cretino può veramente pensarlo. Non certo Hegel, che riteneva che la filosofia avesse come oggetto ciò che è, ed è eternamente, e con questo avesse fin troppo da fare. In proposito, Hitler non ha certamente perso perché avesse torto (trascuro qui la lunga elencazione delle ragioni storico-morali per cui aveva torto), ma ha perso unicamente perché disponeva di petrolio e acciaio in misura minore dei suoi vincitori. L'Italia non è certamente entrata in guerra nel 1940 con motivazioni "morali" peggiori che nel 1915, ma ha semplicemente perso perché si è scelta l'alleato più debole anziché quello più forte. La bomba di Hiroshima non è stata certamente "eticamente migliore" del *lager* di Auschwitz, ma avendo vinto la guerra gli USA hanno potuto anche "riscriverne" le motivazioni morali, diffondendo la leggenda della "assoluta incomparabilità" di Auschwitz con qualsivoglia altro evento storico, fola che non resisterebbe a cinque minuti di argomentazione razionale di tipo comparativo. E potremmo continuare, ma il succo del discorso è chiaro: il criterio storicistico del successo è un criterio nichilistico abbietto, che distrugge ogni possibilità di considerazione ontologica della differenza fra il *Bene* ed il *Male*. Hegel non può essere stato tanto stupido dal sostenere un simile principio per cinici deficienti.

Ed infatti non lo ha mai sostenuto. Hegel non ha sostenuto che la storia *è* il criterio del bene e del male, e tantomeno che il *successo storico* è il solo criterio del bene e del male. Hegel ha sostenuto che la storia è il *terreno* "moderno" in cui siamo costretti a cercare le tracce del bene e del male. La verità non è la storia, ma è qualcosa che deve essere cercata all'interno della storia umana, non fuori di essa. Se questa mia interpretazione di Hegel è giusta (ma mi rendo perfettamente colpo che può essere filologicamente contestata, anche se penso che può essere contestata soltanto decontestualizzando citazioni staccate dallo spirito generale

della filosofia hegeliana), ne risulta che Hegel *non* è stato il papa del cosiddetto "giustificazionismo storico", e che quest'ultimo è stato soltanto un'abbietta ricaduta ideologica novecentesca. Si tratta, tra l'altro, dell'accusa di Herbert Marcuse al cosiddetto neo-hegelismo di destra del Novecento, accusa che non solo condivido pienamente ma che vorrei anche "estendere" al non meno abbietto hegelismo di "sinistra", anch'esso sciaguratamente intriso di giustificazionismo storico.

Un quarto fraintendimento consiste nel ritenere che Hegel abbia proclamato la "fine" definitiva nel suo pensiero sia della filosofia sia della storia. In poche parole, Hegel avrebbe decretato che il trentennio 1800-1830 sarebbe stato l'esito definitivo sia della storia propriamente "storica" (cioè non tanto gli eventi fattuali, quanto il loro significato ultimo in termini di filosofia universalistica della storia dell'umanità), sia della storia della filosofia e della religione (nonché dell'arte). Nonostante questa tesi abbia avuto difensori illustri (Kojève, ecc.), a me sembra del tutto insostenibile, non soltanto per la sua pittoresca idiozia intuitiva, ma anche per ragioni filologiche ed ermeneutiche. Hegel riteneva che la filosofia fosse come l'uccello di Minerva che sia alza al crepuscolo, e che comunque la filosofia fosse soltanto il «proprio tempo appreso nel pensiero». E che la filosofia non potesse in ogni caso andare oltre al proprio tempo storico era un principio che Hegel applicava anche e soprattutto a se stesso. Non era un "genio" che pensasse di essere al di là ed al di sopra dei comuni mortali, come pensava il pomposo confusionario Schelling. Pensava che quanto potesse dirsi nel trentennio 1800-1830 non potesse essere la stessa cosa che avrebbe potuto essere detta nel trentennio 1900-1930, o nel trentennio 2000-2030. Attribuire a Hegel questa sciocchezza non può che derivare da un pregiudizio sociale di antipatia verso Hegel. In un suo ottimo studio sul concetto di "fine della storia" Perry Anderson ne rintraccia le radici nel francese Cournot, nel positivismo posteriore e nell'utopia di origine positivistica sulla scoperta del "metodo scientifico definitivo" per amministrare "scientificamente" l'intera riproduzione sociale. Questa concezione, che sta alla base del cosiddetto "comunismo scientifico" di tipo sovietico (altro che Hegel e Marx!), sarebbe stata definita da Hegel un "delirio dell'intelletto astratto", che immagina di fermare il corso storico del mondo con la scoperta definitiva di marchingegni amministrativi a base matematica. Lo studio di Perry Anderson è poco conosciuto, ma è anche decisivo per chiunque voglia togliersi dalla testa che l'idea di amministrazione scientifica definitiva della riproduzione sociale derivi da Hegel, laddove è in realtà esattamente il contrario. La totalità dialettica della società *non* può per sua natura essere sottoposta ad una "amministrazione definitiva". Non a caso, l'idea di fine della storia è oggi diffusa presso gli stessi ambienti ipercapitalistici che antipatizzano per Hegel.

Il quinto fraintendimento è ancora più interessante del precedente. Si tratta della concezione hegeliana dell'intelletto scientifico (*Verstand*) e delle sue specifiche capacità conoscitive. In proposito, esiste una curiosa convergenza fra le scuole neopositivistiche (Carnap, ecc.) e le scuole marxiste anti-hegeliane (Della Volpe, Althusser, Colletti, ecc.) per accusare Hegel di irrazionalismo, ostilità verso la scienza moderna, ecc. Ho detto in precedenza che le ragioni di questa ostilità sono

sociali, e non possono essere contestate in modo dialogico-razionale. E tuttavia anticiperò subito quattro ordini di ragionamento.

In primo luogo, con il termine "scienza" (*Wissenschaft*) Hegel non intende la stessa cosa che si dice in francese ed inglese *science* (pronunciata nel primo caso *sians* e nel secondo caso *saiens*), ma intende scienza filosofica della totalità dell'intero e delle sue connessioni dialettiche. Come dirò più avanti, questa è esattamente la stessa concezione di "scienza" di Marx, e cioè scienza filosofica critica della dinamica delle contraddizioni del modo di produzione capitalistico all'interno di una filosofia della storia universale intesa come concetto unitario trascendentale-riflessivo e ispirata dall'idea guida dell'emancipazione umana dalle alienazioni storiche (in linguaggio fichtiano, il *Non-Io*). Il pensare che esista una scienza filosofica della verità dell'intero corrisponde esattamente al passaggio fichtiano dalla terza epoca della compiuta peccaminosità alla quarta epoca del recupero di un concetto normativo-sociale di verità. Si può ovviamente rifiutare integralmente questa concezione di scienza intesa come scienza filosofica della verità dell'intero razionalmente ricostruibile con il metodo dialettico (per quanto mi riguarda, l'accetto con entusiasmo e gratitudine), ma non fingere di non sapere di che cosa si tratta. È allora più onesto dire: «Non credo che esista qualcosa come una scienza filosofica dell'intero. Se esiste è inconoscibile. E se è conoscibile è incomunicabile» (ripropongo qui la nota mossa scettica di Protagora, già criticata dal Socrate platonico), anziché incominciare a suonare il solito organetto: «Hegel è irrazionale, odia la scienza moderna, è un mistico romantico, ecc.». Almeno ci si potrebbe capire. Da una parte avremmo gli allievi (critici, ovviamente) di Hegel e di Marx. Dall'altra, gli eterni scettici empiristi allievi di Protagora e di Gorgia in vesti "moderne", o meglio "postmoderne".

In secondo luogo, non si può chiedere a Hegel di accettare il significato kantiano di intelletto (*Verstand*). È curiosa questa pretesa che Hegel diventi neo-kantiano per poter essere accettabile, e questo dimostra indirettamente quanta arroganza e quanta sicumera ci stia dietro questa richiesta. Kant aveva avuto tutte le sue buone ragioni per esaltare la capacità conoscitiva dell'intelletto (*Verstand*), perché a Kant interessava delegittimare le pretese conoscitive (e di riflesso politico-normative) della metafisica del trascendente onto-teo-logico, ed era quindi del tutto logico che individuasse nella spazio-temporalizzazione "terrestre" dei fenomeni il limite della conoscenza. Come ho già detto in un capitolo precedente, i limiti della conoscenza metafisica sono semplicemente la metafora dei limiti che il nuovo mondo borghese pone alle pretese feudali-signorili di continuare a dominare "spiritualmente" la nuova società. Ma Hegel *non* si pone questo problema, considerandolo (a ragione) come ormai sorpassato nella nuova epoca di transizione e di trapasso. Molto prima di Heidegger, e con ben maggiore articolazione storica e dialettica, Hegel sa bene che ormai la metafisica non sta più in cielo, ma è calata sulla terra della storia e della società, e che è quindi impossibile «essere un popolo civile senza metafisica» (accusa che fa all'Inghilterra empirista ed economicista). La ragione hegeliana (*Vernunft*) è allora semplicemente la facoltà che studia la secolarizza-

zione storica della metafisica nel suo essere ormai incorporata in forze terrene, storiche e sociali. Per questo studio la semplice facoltà fenomenica dell'intelletto kantiano (*Verstand*) è insufficiente, perché Hegel, un buon secolo prima di Husserl, sa perfettamente che questa facoltà si fonda sull'astrazione della quantificazione matematica della natura, e non è quindi adatta alla valutazione complessiva di una società. Si vuole forse pretendere che i metodi di ricerca della signora Rita Levi Montalcini nei suoi laboratori di chimica e di biologia siano gli stessi metodi che si possono impiegare per la valutazione complessiva della società capitalistica? Nessuno lo potrebbe onestamente pretendere, e chi lo proponesse uscirebbe sconfitto in qualunque dibattito a ciò dedicato. Eppure la volgarità verso Hegel (che è – lo ripeto senza stancarmi – un fenomeno sociale non aggredibile con argomentazioni filosofiche razionali) non si ferma certamente davanti a questo. Egli deve restare un "nemico" della scienza moderna.

In terzo luogo, Hegel sa bene che l'intelletto (*Verstand*) è lo strumento conoscitivo per eccellenza, ed è uno strumento insostituibile, delle moderne scienze della natura derivate dalla rivoluzione scientifica seicentesca di Galileo e di Newton. Come ho detto, Hegel non deve certamente aspettare la critica di Husserl per esserne perfettamente consapevole. Certo, egli vive nel contesto della critica romantica tedesca al meccanicismo deterministico della scienza anglo-francese (Goethe, ecc.), e quindi non può essere del tutto estraneo a questo clima "organicistico", anche se non scende mai al livello delle sciocchezze di uno Schelling. E tuttavia, ancora oggi vi sono tendenze culturali e scientifiche (Bateson, il *tao* della fisica di Capra, la terra intesa come *gaia*, e cioè come organismo vivente, ecc.) che criticano con strumenti aggiornati il punto di vista meccanicistico. Al tempo di Hegel, certamente, non erano ancora visibili i fenomeni di distruzione ecologica dell'ambiente. La mia opinione in proposito – non voglio lasciare dubbi al riguardo – è che la scienza in quanto tale *non* è affatto "responsabile" dei disastri ambientali, ma il solo responsabile è la dinamica "smisurata" dell'accumulazione capitalistica. Chi accusa la "scienza" in quanto tale (heideggerismo da giornali femminili alla Galimberti, pubblicità per agriturismi e fette biscottate, ecc.) non può in alcun modo rifarsi decentemente a Hegel, che avrebbe sorriso di fronte alla accuse alla "scienza" in quanto tale di fare disastri sociali. Hiroshima non è frutto della "scienza", ma dei criminali storici e sociali che l'hanno provocata. Hegel è sempre prima di ogni altra cosa il filosofo delle avventure dell'autocoscienza umana, ed il termine autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) significa etimologicamente "essere consapevoli" di quanto si sta facendo. Le bombe non sono mai consapevoli, in quanto solo gli uomini che le gettano lo sono (o più esattamente, non lo sono). Se qualcuno decide di essere contro la "scienza" in generale, salvo poi a ricorrere ad essa in caso di malattia o di spostamenti rapidi da Parigi a New York, lo sia pure, ma non faccia riferimento a Hegel per legittimare filosoficamente questa sua posizione. Hegel aveva un grande rispetto per l'intelletto scientifico (*Verstand*) e le sue conquiste. Semplicemente pensava (e chi potrebbe *seriamente* dargli torto?) che non si trattava di una facoltà ad un tempo conoscitiva e valutativa della realtà (*Vernunft*), ma di

una facoltà puramente conoscitiva e non valutativa. O qualcuno pensa veramente che dopo un'operazione di disantropomorfizzazione scientifica della realtà (il laboratorio chimico e biologico della signora Levi Montalcini) si possa fare a meno di una sua riantropomorfizzazione valutativa in termini di giudizio di *Bene* e di *Male* sulla società in cui viviamo? Forse anche i seguaci di Carnap, Colletti ed Althusser non giudicano anche loro il mondo in cui vivono con modalità antropomorfizzanti? Sono forse dei *robot* per potere evitare di farlo?

In quarto luogo, infine, Hegel produce effettivamente una critica dell'intelletto astratto, ma non nel senso di intelletto applicato alla ricerca fisica, chimica o biologica, quanto nel senso di intelletto applicato alla valutazione dell'intero sociale dinamico in cui viviamo. Come vedremo analiticamente in un successivo capitolo dedicato specificatamente a questo cruciale problema, egli considera "intellettualistiche", e perciò sbagliate e fuorvianti, le tre posizioni apparentemente opposte, ma anche segretamente solidali, del tradizionalismo nostalgico (Metternich, i "vecchi ceti", la cultura della Restaurazione), della fondazione individualistica dell'economia politica inglese (utilitarismo, Hume, Bentham, Smith, Ricardo, ecc.), ed infine del rivoluzionarismo russoviano e giacobino del contratto sociale immediato (Rousseau, Robespierre, rovesciamento dialettico della virtù in terrore, ecc.). Su questo punto la critica di Hegel alle pretese di applicazione dell'intelletto astratto alla società resta nell'essenziale esatta, e si può anzi dire che, lungi dall'essere esaurita, deve ancora in buona parte essere utilizzata. Ma su questo punto, appunto, ritornerò più avanti in modo analitico.

Il quinto fraintendimento, di tutti il più comico, irritante e grottesco (si tratta del fraintendimento dei dilettanti volenterosi Bertrand Russell e Karl Popper), è quello secondo cui Hegel avrebbe affermato che tutto quanto è reale, in quanto avviene realmente, sarebbe anche razionale. A questo punto, qualunque persona dotata di sensibilità filosofica, alzerebbe la manina per dire che non si può considerare "razionale" Hiroshima o Auschwitz per il fatto di essere realmente avvenute. Questa persona, ovviamente, avrebbe completamente ragione. Per il fatto di essere realmente avvenute, non per questo Hiroshima ed Auschwitz sarebbero razionali. Ed infatti Hegel non ha mai pensato qualcosa di simile. Come ha accertato Herbert Marcuse nel suo libro in lingua inglese del 1941 intitolato *Ragione e Rivoluzione* (ma come risulta comunque da una lettura contestualizzata delle stesse opere di Hegel, anche senza bisogno della mediazione interpretativa di Marcuse), Hegel per "reale" (*wirklich*) non intendeva l'insieme di tutti gli eventi fattualmente avvenuti, ma soltanto ciò che è «portato al proprio concetto» (*Begriff*), e questo risulta dalla sua *Scienza della Logica*, che è anch'essa un vero e proprio "romanzo di formazione" (*Bildungsroman*), che ha come portatore non il percorso della coscienza storica verso l'autocoscienza (cfr. *Fenomenologia dello Spirito*), ma il passaggio dialettico dalla categoria più vuota ed astratta (l'essere, *Sein*) alla categoria più piena e concreta (il concetto, *Begriff*). Se ci si mette in questa ottica, l'unica filologicamente possibile trattandosi di Hegel, di cui non si può fingere che non abbia scritto la *Scienza della Logica*, ci si accorgerà che per Hegel reale e razionale è solo il concetto (*Begriff*), e

pertanto l'adeguamento di qualcosa al suo vero concetto. Il concetto è la sintesi di reale e di razionale, non certo il dato empirico effettuale. Ad esempio lo stupro è un fenomeno fattuale che purtroppo avviene di frequente. Nel linguaggio di Hegel, tuttavia, lo stupro non è veramente "reale", perché non corrisponde al concetto (*Begriff*) del rapporto sessuale fra un uomo ed una donna, che per sua stessa natura presuppone il libero mutuo consenso di entrambi. E potremmo ovviamente continuare, pur sapendo che sarebbe completamente inutile (chi antipatizza verso Hegel, infatti, non è aggredibile con argomenti razionali, perché se si liberasse del suo pregiudizio svanirebbe immediatamente nell'aria). È forse meglio, invece, svolgere due ordini di ragionamenti integrativi.

In primo luogo, da dove può derivare la curiosa idea storicistico-giustificazionista per cui tutto ciò che avviene realmente in senso effettuale è anche di per sé razionale? Se riteniamo che questa opinione non sia di Hegel (Marcuse, lo scrivente, ecc.), da dove può derivare? Il discorso sarebbe lungo, ma credo che si tratti di una doppia secolarizzazione, e cioè della secolarizzazione della provvidenza stoica poi travasatasi nel cristianesimo (*pronoia, providentia*), e poi della secolarizzazione della teodicea di Leibniz, per cui nonostante tutte le peggiori disgrazie vivremmo pur sempre nel mondo migliore possibile. Di qui deriva la strana idea per cui, nonostante Auschwitz, Hiroshima e le guerre imperiali USA per il controllo totale del mondo di oggi vivremmo comunque nel migliore dei mondi possibili, essendoci certamente un disegno occulto e segreto della storia che attraverso il male porta comunque al bene. Che attribuisce questa visione provvidenzialistico-religiosa a Hegel dimentica che Hegel ne ha addirittura proposto un'alternativa radicale nella sua *Scienza della Logica* e nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, per cui al centro della considerazione filosofica non ci sta più il misterioso significato provvidenziale dell'evento fattuale in quanto tale, ma l'adeguamento al suo concetto (*Begriff*) di una realtà non ancora razionale, ma che può diventare però potenzialmente tale (*dynamei on*), perché non esistono ostacoli ontologici di principio a questo suo divenire (Hegel non accetta infatti il vincolo del peccato originale, e si è anzi affrettato a darne un'interpretazione allegorica di tipo razionale, anche se non poteva certamente arrivare all'opinione di origine marxiana per cui il peccato originale non è altro che la nascita della proprietà privata e della società di classe – questa è comunque l'opinione di chi scrive). Hegel non secolarizza quindi la teologia, ma anzi rompe con essa. Leibniz l'aveva secolarizzata, con la sua teoria del migliore dei mondi possibili, teoria giustamente connotata da Voltaire in termini di "scemologia". Ma Hegel non lo fa. La sua teoria dell'identità di reale e razionale, infatti, è l'alternativa a questa concezione provvidenzialistica imperfettamente secolarizzata (Leibniz ed il migliore dei mondi possibili, Stalin ed il marxismo come storicismo provvidenzialistico, ecc.). Essa dice infatti che il reale deve essere portato al razionale, e solo quando viene portato ad esso diventa realmente "reale", perché prima è soltanto "fattuale", e quindi non ancora per nulla "reale".

In secondo luogo, l'interpretazione marcusiana (ed anche "previana", me lo si consenta) dell'identità di reale e di razionale che esclude ogni storicità fattuale, sta

alla base dell'interpretazione lucacciana (da me fatta propria) della "conformità al genere" (*Gattungsmässigkeit*), e se non lo pensassi fermamente non parlerei certamente di ontologia dell'essere sociale e non avrei certamente scelto di concludere questa trattazione storica con un capitolo dedicato a Lukács. La mia stessa interpretazione di Marx, infatti, risulta da una sovrapposizione fra l'itinerario "soggettivo" della *Fenomenologia dello Spirito* e l'itinerario "oggettivo" della *Scienza della Logica*, itinerari che hanno entrambi Spinoza come "presupposto essenziale" di ogni filosofare successivo. Ma questo è ormai ben chiaro al lettore che mia ha cortesemente seguito fin qui.

Vi è poi un sesto ed ultimo fraintendimento, da cui partirò perché è proprio dalla sua confutazione che si origina la mia ricostruzione del percorso filosofico (*Denkweg*) di Hegel. Hegel ha infatti avuto un *Denkweg* che occorre assolutamente ricostruire. Molti commentatori hanno diffuso l'idea che il giovane Hegel è stato "romantico e mistico", non ha mai smesso di essere romantico e mistico anche nella sua maturità, e quindi il suo sistema filosofico non è che una sublimazione razionalizzata della precedente pulsione romantica e mistica. Questo fraintendimento è certamente meno rozzo e volgare di molti di quelli precedentemente segnalati, ma resta un fraintendimento a tutti gli effetti.

In estrema sintesi, il *Denkweg* di Hegel è contrassegnato dalla progressiva consapevolezza che, con la fine dei vecchi fondamenti religiosi tradizionali, la sola legittimazione razionale di una comunità politica moderna poteva essere la filosofia, e la filosofia intesa come scienza filosofica della verità. Per giungere a questa piena presa di coscienza, che culmina nella composizione della *Fenomenologia dello Spirito* e della *Scienza della Logica*, in cui questa consapevolezza è ormai definitivamente acquisita, Hegel ha avuto bisogno di razionalizzare una serie di rotture, che ricorderò ancora una volta.

In primo luogo, una rottura con Kant, di cui ho già parlato, e di cui posso limitarmi a ripetere alcuni punti essenziali. Kant aveva criticato in modo impareggiabile la metafisica dell'al di là trascendente, ma in questo modo non aveva fatto che fondare l'epoca della compiuta peccaminosità, in cui la critica di ogni metafisica del trascendente non aveva potuto fondare una nuova metafisica morale dell'imperativo categorico, ma si era rovesciata dialetticamente dall'ascetismo della morale al regno animale dello spirito. Essendo l'ascetismo morale kantiano totalmente inapplicabile nella vita sociale reale, che si basa su di una etica dei costumi condivisi e non su imperativi categorici astratti, non ne poteva che discenderne dialetticamente il suo contrario, e cioè il regno animale dello spirito dei contrapposti egoismi (gli *animal spirits* dell'economia capitalistica inglese). Il fatto è che la metafisica nella nuova epoca moderna di gestazione e di trapasso era scesa dal cielo alla terra. Non si trattava quindi né di liberarsene (empirismo di Locke, scetticismo di Hume), e neppure di fondare una cattiva metafisica a base individualistica, formalistica e moralistica (Kant), ma di fondare una vera metafisica credibile a base storico-razionale. Ed è ciò che appunto Hegel ha fatto, e che a mio avviso Marx e Lukács hanno completato.

In secondo luogo, una rottura con Schulze e, con tutti coloro che riproponevano il vecchio modello sofistico-scettico dell'impossibilità della conoscenza filosofica "ideale" del mondo. L'opera di Hegel del 1802 (cfr. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*) è in proposito assolutamente fondamentale, ed è errato trascurarla nella ricostruzione del *Denkweg* di Hegel. In questa opera Hegel effettua quella vera e propria "distruzione della pseudoconcretezza" (Karel Kosìk) che consiste nel negare che la "verità" possa trovarsi nella semplice molteplicità delle determinazioni isolate della realtà così come questa realtà si presenta davanti ai nostri cinque sensi. Si tratta dello stesso ragionamento fatto più tardi da Hegel a proposito di Spinoza, per cui agli avrebbe provocato "corruccio" non certo negando Dio, ma distruggendo il mondo di chi pensava di conoscerlo senza passare per la mediazione di una astrazione idealizzante (per Hegel l'*Assoluto*, per Spinoza il *Deus sive Natura*, ecc.). Hegel connota la concezione di realtà di Schulze (e di tutti gli scettici, i relativisti ed i "debolisti" dopo di lui) come una improbabile «roccia sotto la neve». In questa concezione – dice Hegel – «la stolida percezione degli oggetti diventa l'innegabile realtà». La filosofia deve quindi vincere prima di tutto questa "stolidità", ma siccome tipico degli stolidi è il rifiuto di accettare di essere tali possiamo ipotizzare che le probabilità di riuscirci siano effettivamente limitate (ma questo lo dico io, non Hegel). Lo scetticismo empiristico, infatti, è alla portata di tutti i cretini. Che cosa ci vuole, infatti, a ripetere l'insulso *mantra* relativistico: «Il tale pensa questo, il tale pensa talaltro, Tizio, Caio e Sempronio pensano cose diverse, così è stato e così sempre sarà, e non c'è modo di sapere chi ha ragione, perché *tot capita, tot sententiae*!»? Qualunque chiacchierone da *bar*, infatti, è all'altezza di questo *mantra* scettico-empiristico e di questo relativismo. La filosofia, invece, *comincia* proprio dalla problematizzazione veritativa di questa banalità. Chi invece ritiene che la filosofia *consista* nel continuare a ripetere in forma sofisticata la banalità per cui ognuno la pensa "come vuole", allora non solo non può capire nulla di Hegel, ma anche della filosofia greca e di Platone. Questo è il messaggio mandato da questa operetta giovanile hegeliana, in cui c'è già *in nuce* l'intero sviluppo posteriore del suo pensiero filosofico.

In terzo luogo, una salutare rottura con Schelling. La rottura con l'opportunista che aveva approfittato del licenziamento di Fichte per rubargli la cattedra, con il pomposo trombone che pensava che soltanto il "genio" poteva avere un'intuizione dell'*Assoluto*, con il filosofo per cui l'*Assoluto* si «dava come un colpo di pistola», ed era di fatto concepito come «la notte in cui tutte le vacche sono nere», ecc., è stata la *vera* precondizione che ha permesso a Hegel di volare con le proprie ali senza l'impaccio dell'incurabile confusionario Schelling, che per me resta l'esempio massimo (ma il lettore lo avrà già capito) di come *non* si deve filosofare. Eppure, in un'operetta dedicata alla *Differenza fra i sistemi di Fichte e di Schelling*, Hegel aveva preso posizione per il secondo contro il primo, sostenendo che Fichte aveva ancora contrapposto astrattamente la scissione originaria tra l'*Io* ed il *Non-Io*, mentre Schelling era migliore perché aveva compreso che entrambi erano momenti interni ad una sola unità assoluta.

Mi permetto di *non* essere d'accordo con Hegel. A mio avviso, anche su questo punto, Fichte è stato migliore di Schelling. Devo ovviamente darne ragione al lettore, perché non è consueto dire apertamente che non si è d'accordo con un autore che resta pur sempre il nostro principale autore di riferimento. Personalmente, ritengo che la natura resta un dato *esterno* ed *estraneo* ai progetti soggettivi di emancipazione umana. Basta per questo guardare i visetti smarriti dei bambini ricoverati in un reparto ospedaliero di oncologia pediatrica. Su questo il "pessimismo" di Leopardi resta insuperabile. La natura *non* è una nostra amica, ma è solo il limite invalicabile di ogni progetto umano. Per questa ragione, non vedo come possa essere integrata in un'unità espressiva con lo "spirito" (inteso come processo di autocoscienza progressiva dell'uomo nella storia). La natura resta *esterna* allo spirito, e non è ontologicamente dialettizzabile con esso. Per questa ragione Fichte aveva ragione allora, ed a maggior ragione continua ad aver ragione adesso. Per evitare catastrofi ecologiche terribili, la natura deve essere semplicemente *rispettata*, non dialettizzata. La dialettica è sempre e soltanto un rapporto dell'uomo con se stesso.

Detto questo, l'operetta hegeliana resta comunque geniale. In essa Hegel fa notare che la filosofia, o più esattamente «il bisogno della filosofia», nasce soltanto «quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini», quando «diventano privi di significato gli sforzi vitali della vita per rinascere nell'armonia», in una parola, «dalla potenza della scissione», unica e vera matrice sociale della genesi della filosofia stessa.

Scrive Hegel: «La filosofia è figlia della scissione, in quanto la scissione (*Trennung*) è la fonte del bisogno di filosofia». Se infatti «esaminiamo più da vicino la forma particolare di una filosofia, la vediamo scaturire da un lato dell'originalità vivente dello Spirito, e dall'altro da una forma particolare di una scissione da cui procede il pensiero». Il lettore noterà che questa concezione del bisogno di filosofia originato da una *Trennung* sociale è *esattamente* il modello interpretativo utilizzato in *tutto* questo mio saggio, modello contrapposto a quello di Aristotele (la filosofia come insieme di posizioni derivate dalla classificazione delle quattro cause), di Cartesio (la filosofia come pensare chiaro e distinto frutto di una costituzione formalistica del *Cogito*), ed infine di Kant (la filosofia come critica delle pretese della metafisica ultraterrena di essere scienza). Mentre i pur grandi Aristotele, Cartesio e Kant non si sognano neppure di cercare la genesi reale del *bisogno di filosofia*, ma ne danno per scontate (e quindi per non-dedotte) le ragioni di "insorgenza" (equivalente teorico del creazionismo nelle scienze naturali, per cui il presupposto divino ci "alleggerisce" dal compito di dedurre materialisticamente le ragioni dell'insorgenza della vita sulla terra), Hegel invece propone un'ipotesi storico-sociale, la *Trennung* della precedente comunità. Ora lo posso proprio dire. Il mio metodo genetico, impiegato in tutto questo saggio, non deriva direttamente da Marx, Lukács o Sohn-Rethel (che pure vi hanno la loro parte), ma deriva dalla concezione anticipata da Hegel nel suo studio del 1802.

In quarto luogo, per finire, Hegel ha dovuto rompere (o se vogliamo, "superare") con il suo punto di vista precedente. Prima di giungere alla piena consape-

volezza del fatto che nei tempi moderni la comunità sociale può soltanto essere fondata sulla filosofia, o più esattamente su di una scienza filosofica della verità razionalmente ricostruibile nella storia, Hegel aveva proseguito per più di un decennio l'idea che questa fondazione comunitaria potesse essere perseguita attraverso la religione comunitaria spontanea dei Greci e/o attraverso lo stesso amore cristiano. Si tratta, come è noto, del cosiddetto "giovane Hegel". Ma qui, appunto, tocchiamo con mano l'erroneità del punto di vista di chi semplicemente sostiene la piena continuità fra il giovane Hegel e lo Hegel del suo compiuto sistema.

Una continuità materiale esiste ovviamente anche nel caso di "rotture". Personalmente, non credo all'esistenza di "rotture epistemologiche", che vorrebbero venderci l'idea di un Marx pienamente "scientifico" e privo di presupposti scientifici (Althusser). E tuttavia non si può negare che "rotture" avvengono nel *Denkweg* di tutti i filosofi, dai più grandi ai più piccoli. Il *Denkweg* di tutti i filosofi è *sempre* un intreccio dialettico di continuità nell'intenzione soggettiva (nel caso di Hegel, di fornire alla nuova comunità un fondamento veritativo indiscutibile) e di rottura nella formulazione oggettiva (nel caso di Hegel, il passaggio da una fondazione sull'amore a una fondazione sulla scienza filosofica della verità). Nel mio modestissimo caso personale (e mi scuso di inserirlo in una considerazione su Hegel – ma sono del tutto consapevole del senso delle proporzioni) l'intenzione soggettiva di trovare una base filosofica credibile al marxismo è rimasta intatta dalla mia prima giovinezza, ma la "rottura" è avvenuta nel passaggio dalla tentazione scientistica di Althusser all'ontologia dell'essere sociale (sia pure debitamente criticata e modificata) di Lukács. Come si vede, il riferimento personale non è stato fatto per narcisismo o megalomania, ma per indicare come l'esperienza personale della "rottura" può aiutare a capire anche rotture ben più nobili ed importanti, da Aristotele a Hegel.

Il *Denkweg* di Hegel quindi esiste, ed è un *Denkweg* che lo ha portato dalla riflessioni giovanili sulla bella comunità spontanea della religione naturale dei Greci e sulle antinomie dell'amore cristiano fino alla meditata e razionale convinzione che non si poteva *tornare* a queste due nobili configurazioni spirituali, ma si doveva invece coraggiosamente *passare* ad una nuova configurazione, quella della fondazione di una comunità moderna su di una scienza filosofica della verità sociale accessibile a tutti, e non solo ad alcuni "geni" pomposi. In questo Hegel non fu mai un "intellettuale", perché gli intellettuali sono quella categoria di persone che pensano che le verità sociali sono accessibili solo alla loro piccola (e meschina) casta, e non fu mai un giusnaturalista, perché pensava che non ci fossero i diritti naturali di un individuo isolato, ma solo i costumi effettivi di una comunità. Partendo da questi presupposti, e ricostruito il suo *Denkweg* autentico, possiamo passare ad una esposizione critica del suo incomparabile sistema filosofico.

XXXI.

Hegel ed il ristabilimento ontologico-sociale della storicità. La fenomenologia dello spirito, la filosofia della storia e la storia della filosofia, tre aspetti di un unico complesso ideale

Bisogna sempre tenere bene a mente il progetto filosofico di Hegel per poterlo giudicare correttamente, e quindi accettarlo oppure respingerlo. È infatti del tutto legittimo respingerlo, se lo si ritiene opportuno, ma è necessario averne ben capito la natura, cosa che da due secoli dilettanti, confusionari, superficiali e chiacchieroni sistematicamente non fanno, e che probabilmente nei due prossimi secoli non faranno, in quanto l'incomprensione di Hegel è un *fatto sociale* (Durkheim), e non certamente un equivoco che possa essere "sciolto" con argomentazioni seminariali o con saggi più o meno chiari ed intelligenti. Il progetto filosofico di Hegel, che sta *integralmente* alla base del posteriore progetto di Marx e dei suoi interpreti di tipo ontologico-sociale (Lukács, ecc.), è quello della costruzione dialettica di una scienza filosofica della verità sociale e comunitaria della natura della convivenza umana (e solo di questa, e quindi *non* delle procedure di conoscibilità, verificabilità e validità delle scienze della natura). Se ci si impadronisce fino in fondo di questo concetto, si capirà immediatamente che questo progetto di costruzione dialettica di una scienza filosofica della verità (ciò che è, ed è eternamente), partendo metodologicamente dall'interpretazione del presente (il proprio tempo appreso nel pensiero), è *incompatibile* con almeno *quattro* principali impostazioni teorico-pratiche.

In primo luogo, è incompatibile con qualunque enunciazione di verità eterne di tipo religioso alla Joseph Ratzinger. Con questo, non voglio negare la funzione sociale positiva della religione, che è sempre un *katekhon* sociale rispetto alla corrosione di tipo relativistico-nichilistico. Il relativismo, infatti, non è affatto di per sé una cattiva cosa, se è un punto di vista metodologico di tipo scettico nel senso dato a questo termine da Hegel nel suo saggio sul rapporto dello scetticismo con la filosofia. Anzi, la filosofia parte *sempre* dal dubbio metodico di tipo inevitabilmente relativistico (ironia e maieutica di Socrate, dubbio metodico e iperbolico di Cartesio, ecc.). Il relativismo, quindi, è il necessario punto di partenza della filosofia, che nasce a sua volta da un fenomeno sociale ben preciso, la "scissione" (*Trennung*) dovuta a motivi "materiali" di vario tipo (divisione del lavoro sociale, privilegi di casta, proprietà privata incontrollata e smisurata, percezione dell'intollerabilità della *adikia*, ecc.). Il relativismo, quindi, è qualcosa di storicamente e socialmente "posto" da qualcosa d'altro (la scissione, appunto). Trasformarlo in

"valore sociale", come si è fatto nella lunga storia che va da Gorgia a Rorty, significa non comprenderne la natura politica. Un conto è infatti "tollerare" giudiziariamente l'enunciazione di punti di vista plurali ed incompatibili (cosa da rivendicare in un mondo in cui – per dirla con lo Spinoza di Tosel – i saggi vivono insieme ai non-saggi e non è percorribile la via di caste separate di sapienti-governanti alla Platone), e un conto è sostenere che la sola "verità" degna di questo nome è la non-verità programmatica del relativismo dei valori. Contro costoro la religione avrà sempre ragione, perché la religione, sia pure nella forma depotenziata della rappresentazione (*Vorstellung*), esprime pur sempre la corretta esigenza sociale e comunitaria dell'esistenza della verità. La verità, infatti, esiste, mentre quella del relativismo è una non-verità che si specchia nel suo narcisistico ed autoreferenziale pluralismo variopinto. Eppure, la verità contenuta nella religione (in qualunque religione) rispetto allo scetticismo pluralistico della dittatura delle opinioni (che a sua volta, nonostante quello che opina il cosiddetto "pensiero debole", non è affatto il regno della tolleranza universale fondata sulla estinzione delle cosiddette "verità forti", ma è soltanto il totalitarismo degli apparati dei dispensatori monopolistici delle opinioni consentite, e cioè il circo finanziario, il circo mediatico ed il circo politico, la trinità infernale del Politicamente Corretto), non può essere per Hegel il fondamento della comunità umana.

In secondo luogo, è incompatibile con qualunque costituzione formalistica del soggetto (da Cartesio a Kant), e con la destoricizzazione e la desocializzazione del sapere storico umano. Questo sapere, fondato sul nesso di destoricizzazione e la desocializzazione, è funzionale alla delegittimazione critica delle fondazioni precedenti della società feudale e signorile. La sua "critica", però, si limita a "criticare" questa metafisica nel frattempo divenuta irrilevante e sorpassata (il fondamento del legame sociale capitalistico non sta più infatti in un volere divino, in un flusso del consumo capitalistico), mente impedisce ogni critica (e questa appunto è la sua funzione ideologica specifica) alla metafisica incorporata nella società capitalistica, la cui natura – per usare il temine di Marx – è quella di essere «sensibilmente sovrasensibile».

In terzo luogo, è incompatibile con qualunque concezione positivistica di scienza. Al tempo di Hegel questo concetto positivistico di scienza non era ancora stato enunciato (il corso di filosofia positiva di Comte fu pubblicato nel 1830, un anno prima della morte di Hegel, ed a mia conoscenza Hegel non giunse mai ad esaminarlo – se lo avesse fatto, lo avrebbe trovato banalissimo ed indegno di accoglimento critico), e tuttavia era stato largamente "anticipato" da alcune formulazioni tardo-illuministiche (gli *idéologues* francesi, ecc.). Questa concezione, lungi dall'accettare l'idea di una scienza filosofica della totalità sociale, respinge proprio il nesso fra filosofia e scienza, e pensa che la scienza nasca proprio liberandosi e congedandosi non tanto da una cattiva filosofia, quanto proprio dalla filosofia in quanto tale (nel linguaggio di Auguste Comte, cui i vari Colletti e Althusser non aggiungono assolutamente nulla, la scienza positiva delle "leggi" della natura e della società nasce soltanto rompendo con la metafisica ed i suoi "fondamenti").

Non illudiamoci. Questa concezione, enunciata per la prima volta in modo organico da Comte nel 1830, è quella che regna incontrastata da quasi duecento anni. Riformulando il concetto fichtiano di epoca della compiuta peccaminosità ed applicando questo concetto al tempo presente, direi che l'attuale forma dell'epoca della compiuta peccaminosità ha assunto il profilo di una solidarietà antitetico-polare (e quindi complementare di due opposti in correlazione dialettica essenziale) fra lo scetticismo relativistico della proclamazione della totale inesistenza di una verità filosofica, da un lato, e l'arroganza scientistica dell'unicità normativa del canone delle scienze "positive" della natura, dall'altro.

In quarto luogo, è incompatibile con lo storicismo, inteso appunto come attribuzione al flusso "vincente" degli eventi storici del compito di essere l'unico canone del vero e del falso (*index veri ed falsi*). Ho già criticato ampiamente nel capitolo precedente questa interpretazione che fa di Hegel proprio l'esatto contrario di quello che è stato, e cioè il papa fondatore dello storicismo. Lo storicismo è infatti sempre l'involucro del più scatenato relativismo storico, ed il relativismo storico è sempre l'abito preferito dal nichilismo e dall'apologia servile dei (provvisori) vincenti. Ma qui il fraintendimento di Hegel ci introduce alla natura dell'ideologia, intesa non solo come forma di falsa coscienza, ma anche e soprattutto come forma di falsa coscienza *necessaria*. È infatti "necessario" che tutti i cretini ed i manipolatori falsifichino in questo modo la limpida concezione di scienza filosofica di Hegel, perché solo in questo modo è possibile gettare via il bambino (la scienza filosofica democraticamente condivisa ed accessibile a tutti della verità sulla natura della comunità) con l'acqua sporca (il carcame delle motivazioni ideologiche della giustificazione di tutto quanto avviene, carcame proveniente non certo da Hegel, ma semmai dalla teodicea religiosa del migliore dei mondi possibili di Leibniz).

La formula ideale per la comprensione della scienza filosofica di Hegel è quella di tutte le ontologie dell'essere sociale degne di questo nome: bisogna infatti *partire* dal proprio tempo vissuto nel pensiero per *arrivare* alla scienza filosofica, il cui oggetto è appunto «ciò che è, ed è eternamente». Se si comprende che senza partire da una interpretazione filosofica del proprio tempo storico (il che comporta la storicizzazione degli eventi e la socializzazione del punto di vista comunitario della riproduzione umana) non si potrà mai arrivare ad una scienza filosofica non-relativistica dal «ciò che è, ed è eternamente», ma soltanto a stanche ripetizioni dell'eterna rivelazione religiosa, ad apologie della costituzione formalistica del soggetto e del modello previsionale e positivistico delle scienze della natura, ed infine ad abbiette "giustificazioni" di tutto quanto è avvenuto soltanto perché è avvenuto, ecc., ebbene, allora si possederà la chiave per capire sia lo spirito che la lettera del pensiero Hegel, *unica* anticamera filosofica del posteriore sistema di Marx. Ma le ordinarie esposizioni scolastiche di Hegel non solo non aiutano, ma generalmente impediscono questo tipo di comprensione. Non si tratta certamente di una "congiura" della manualistica per non far capire Hegel. Bando a simili paranoie complottistiche. La manualistica è costretta per sua natura a seguire un metodo di tipo cronologico-dossografico. Questo metodo funziona per molti autori, ma per Hegel

non funziona. Il "segreto filosofico" di Hegel – come ho detto in precedenza – sta nel fatto che *parte* dalla *storicità* concreta in cui siamo inseriti, ne siamo consapevoli oppure lo rimuoviamo poco importa (e cioè il proprio tempo appreso nel pensiero) per *giungere* alla *verità* (e cioè alla scienza filosofica di ciò che è, ed è eternamente, e non è attingibile né dalla rivelazione religiosa, né dallo storicismo nichilistico, né dalla scienza positivistica, né dalla costituzione formalistica e destoricizzata del soggetto conoscente). Questa è la *formula-Hegel*, e senza questa formula Hegel è ridotto ad un insieme di irritanti ed incomprensibili oscurità, luogo per le scorrerie di confusionari (Russell, Popper, Colletti, ecc.).

Secondo la manualistica cronologico-dossografica abbiamo un ragazzo svevo di famiglia protestante, che al liceo ha cattivi voti in filosofia (indizio sicuro questo di brillante avvenire filosofico – al liceo l'originalità è considerata un peccato), danza intorno all'albero della libertà nel 1789 (si tratta del famoso "entusiasmo" di cui parla Foucault a proposito di Kant), riflette sulla vita di Gesù, sull'amore cristiano e sulla religione civico-naturalistica dei Greci, ed infine dopo tutte queste oscillazioni intorno alla fine del Settecento decide di mettersi ad «ululare con i lupi» (l'espressione è tratta dal titolo di un magnifico saggio di Rudolph Bahro su Hegel), e cioè di "riconciliarsi" con il cosiddetto mondo dei "filistei", come erano chiamati in Germania i non-rivoluzionari. Poi, ad un certo punto, si accende nella sua testa una lampadina, ed allora i manuali espongono in modo verboso la famosa "dialettica", in cui l'artificialità di sottoporre tutto al metodo triadico (tesi, antitesi e sintesi) conduce necessariamente all'opinione per cui si tratta di qualcosa di talmente insensato da consigliare un ripiegamento rassicurante o verso il precedente criticismo di Kant (e cioè verso la costituzione formalistica, destoricizzata e desocializzata del soggetto), o verso la posteriore scienza positivistica dei medici e degli ingegneri. La cosa che in genere non viene mai detta è che la dialettica di Hegel *non* è un ristabilimento mistico dell'intero precedente originario in una causalità finale prefissata, e quindi non si tratta di una pulsione al ritorno al paradiso terrestre dopo la "decadenza" (Hegel, infatti, non è né Nietzsche né Spengler, non annuncia l'*Übermensch* né il tramonto dell'occidente). Si passa poi alla *Fenomenologia dello Spirito*, che appare effettivamente più sensata, facendo però credere che l'approdo finale dello *Spirito Assoluto*, anziché essere una proposta razionale per la comprensione storicizzata dell'arte, della religione e della filosofia, sia una metafora per dire che Hegel si credeva il secondo messia dopo Gesù di Nazareth. In questa situazione il passaggio alla *Scienza della Logica* sembra proprio il farneticare di un pazzo, laddove si tratta soltanto di un sobrio ristabilimento del punto di vista ontologico degli antichi Greci, che non si sarebbero mai sognati di separare le categorie dell'essere dalle categorie del pensiero, non avendo caste sacerdotali monoteistiche da delegittimare. A questo punto la frittata è fatta. Hegel diventa un maschilista patriarcale (*Sputiamo su Hegel* era il titolo di un libello femminista italiano di Carla Lonzi), un sostenitore delle "corporazioni" (che tutti i cretini frettolosi assimilano immediatamente alle corporazioni fasciste di Mussolini) e dello "Stato etico" (e cioè lo Stato della polizia dei costumi con *burka* e mutandoni

obbligatori). Se a questo punto qualcuno non è ancora giunto ad antipatizzare per Hegel, si vede che la pazienza umana non ha limiti.

Il filosofo australiano Peter Singer consiglia di non usare verso Hegel il metodo cronologico-dossografico, ma di partire dalla sua filosofia della storia, dal suo concetto storico e non "naturalistico" di natura umana, e dal modo in cui Hegel definiva il suo stesso tempo storico, e cioè il proprio tempo storico appreso nel pensiero. Singer ha ragione. Hegel ha voluto creare un sistema filosofico, non scrivere un insieme di aforismi staccati, e quindi ha senso non attenersi alla narrazione biografico-cronologica, ma cercare il punto di partenza migliore dentro il suo sistema. Il filosofo americano Tom Rockmore ha paragonato il sistema di Hegel ad una giostra circolare, che si può prendere in qualsiasi punto, ma che conviene prendere nel punto in cui gira meno veloce ed è perciò più agevole saltarci su. I consigli di Singer e di Rockmore sono preziosi, così come è preziosa l'esposizione di Hegel fatta dal filosofo inglese Findlay (rovinata purtroppo nella traduzione italiana dal fatto che il traduttore ha tradotto il termine inglese *notion*, che in quella lingua significa *concetto*, e cioè *Begriff*, con la parola italiana "nozione" – non vi sono limiti all'umana follia!). Ho citato volutamente tre anglosassoni (Singer, Rockmore e Findlay), perché proprio il fatto che Hegel sia lontanissimo dal modo di pensare anglosassone medio (che è di tipo scettico, empiristico ed utilitaristico) costringe i filosofi anglosassoni intelligenti e filo-hegeliani (ce ne sono molti, per fortuna) ad esporlo nel modo migliore possibile, laddove gli europei sono sempre invischiati nel pomposo accademismo universitario. Non è infatti un caso che lo stesso Marcuse abbia scritto nel 1941 il suo capolavoro in lingua inglese. Sta qui un altro dei paradossi hegeliani: il filosofo *apparentemente* più difficile del mondo può essere esposto nel modo migliore possibile in una lingua che non tollera inutili complicazioni pompose. Seguiamo quindi in questo nostro capitolo gli insegnamenti di Marcuse, Singer, Rockmore e Findlay, e mandiamo al diavolo la «vuota profondità» (Hegel).

Se allora saliamo sulla giostra hegeliana nel punto in cui gira meno veloce, non possiamo che porci subito il problema della nostra propria autopercezione come enti integralmente storici. Noi siamo infatti prima di ogni altra cosa unità di senso storico, e non soggettività formalizzante titolari di una gnoseologia critica e/o di una morale trascendentale. Certo, possiamo sempre rifiutare di prendere in considerazione questa realtà storicamente data, e "ritagliare" da questa realtà un insieme di situazioni volutamente destoricizzate (la malattia, la solitudine, il fallimento esistenziale, e sopra ogni cosa evidentemente la prospettiva paurosa della morte imminente). Tutte queste situazioni sono anch'esse storiche (ad esempio la morte è un dato biologico, ma il modo di affrontarla e di ritualizzarla è invece un dato anch'esso storico), ma ammetto che è possibile destoricizzarla, e chiamare anche questa destoricizzazione "saggezza eterna". Ma resta il fatto che dopo il Settecento non è più possibile censurare il fatto che siamo enti completamente storici. Dante poteva anche non pensarlo nel 1310, e vedersi come protagonista di un dramma messianico. Ma già Marx ed Engels scrissero: «Noi conosciamo una sola scienza, la

scienza della storia». In questo senso, Hegel non ha scoperto nulla, ma ha soltanto dato una veste filosofica sistematica e rigorosa al modo di essere della modernità borghese europea. Paul Sweezy ha intitolato una sua raccolta di saggi *Il Presente come Storia*. E partendo dal presente come storia e dalla problematizzazione scettico-relativista che bisogna prendere in considerazione metodologicamente per poi abbandonarla, è possibile intraprendere un percorso che ci potrà portare alla fine a capire che la filosofia ha come oggetto ciò che è, ed è eternamente, e questo (e solo questo) è l'idealismo.

L'assunzione di questo punto di vista non comporta affatto necessariamente l'approvazione di tutte o alcune delle "opinioni" espresse da Hegel a proposito di valutazioni filosofiche (Platone, Spinoza, Kant, Epicuro, ecc.), religiose (ebraismo, cattolicesimo, protestantesimo, ecc.), o politiche (la famiglia, le corporazioni professionali, lo stato prussiano, ecc.). La conoscenza dettagliata di queste sue opinioni è ovviamente necessaria in quella disciplina specialistica che possiamo chiamare "hegelologia", che comporta la buona conoscenza della lingua tedesca e di tutta la sterminata letteratura secondaria di commento su Hegel ed il suo tempo, che ovviamente non basterebbe ad esaurire una vita intera dedicata soltanto a questo oggetto di studio. La "hegelologia" dossografica è anch'essa una «disordinata filastrocca di opinioni» su Hegel, e può addirittura diventare di ostacolo all'impadronirsi concettuale dello "sguardo storico sul mondo".

Vedremo più avanti che Marx era soggettivamente convinto di essere approdato a questo "sguardo storico sul mondo", fondendo insieme il punto di vista valutativo della totalità della scienza filosofica di Hegel ed il punto di vista predittivo sulle tendenze storiche in corso derivato dal concetto positivistico di scienza. Discuterò ovviamente più tardi nel capitolo apposito se Marx sia riuscito in questa impresa o si sia semplicemente illuso di riuscirci. Per ora rileviamo soltanto di essere riusciti a salire sulla giostra hegeliana nel punto in cui essa gira meno veloce, e cioè la propria collocazione individuale nel flusso storico. I problemi, allora, non finiscono, ma cominciano soltanto adesso.

Giambattista Vico aveva già ampiamente anticipato il cuore teorico di questo problema (la propria corretta autopercezione storica) con la sua formula del *verum ipsum factum*, per cui la verità vera e propria poteva e doveva essere cervata non tanto nella quantificazione del mondo della natura, quanto nella ricognizione di quello che l'uomo aveva veramente fatto, e cioè la storia. I manuali di storia della filosofia presentano in generale in opposizione il *cogito ergo sum* di Cartesio ed il *verum ipsum factum* di Vico, ed in questo non sbagliano, perché si tratta effettivamente di due approcci alternativi al problema della conoscenza umana. E tuttavia sarebbe sbagliato concepirli come qualcosa di incompatibile, perché sono in una certa misura storicamente complementari, in quanto *entrambi* sgorgavano dallo *stesso problema* di autocostituzione storico-filosofica dell'autocoscienza borghese. Da un lato, la borghesia aveva bisogno di dotarsi di una costituzione formalistica destoricizzata e desocializzata del soggetto, ed ho cercato di spiegarne le ragioni nei capitoli dedicati a Cartesio, all'instaurazione illuministica generale ed a Kant.

Dall'altra, la stessa borghesia aveva bisogno di sostituire alla vecchia storia sacra cristiana (di cui l'ultima manifestazione esplicita è stata la teodicea di Leibniz e la sua annessa "scemologia") una nuova storia sacra, la sua, fondata sul fatto che la verità della storia (*verum*) si identificava in ultima istanza con tutto ciò che era riuscita a fare (*factum*), e cioè commercio internazionale, sviluppo della manifattura, sistema di fabbrica, giornalismo e opinione pubblica, costituzioni liberali, smascheramento delle cosiddette "imposture" religiose, letteratura, scoperte scientifiche, romanzo storico, ecc. Hegel si situa nello stesso solco di Vico, anche se ovviamente con una struttura argomentativa diversa.

Per Hegel, tuttavia, il fatto che un soggetto deve dotarsi di una autoconsapevolezza storica non era un dato astratto. Come ha scritto il Rosenkranz, «Hegel voleva diventare il Machiavelli della Germania». E come ha scritto Otto Pöggeler, al concetto di natura e di vita degli anni giovanili si sostituisce quello di *Assoluto*, ed ora l'*Assoluto* non è più soltanto l'ideale di un tempo realizzatosi nella *polis* greca, ma è già presente nella «totalità etica di un popolo». Credo che Pöggeler abbia ragione in questa ricostruzione genetico-concettuale: l'*Assoluto* in Hegel non cade dal cielo, ma è la metafora della totalità etica di un popolo, e quindi dell'intenzione di questo popolo di darsi un'unità costituzionale. Come ha accertato mirabilmente Koselleck, il termine tedesco *Staat* ai tempi di Hegel non aveva il significato semantico di baraccone burocratico o di istanza tirannica, ma corrispondeva semanticamente al termine inglese *Commonwealth* ed al termine francese *République*.

Incidentalmente, Pöggeler ha fatto questi corretti rilievi "genetici" sul concetto di *Assoluto* in Hegel (l'*Assoluto* come metafora per indicare la totalità etica di una comunità che si trasforma in stato per garantire la propria riproduzione in un mondo dominato dalla volontà di potenza diplomatico-militare) per poter colpire meglio Hegel. Secondo Pöggeler, Hegel ha voluto dare una risposta filosofica nuova e convincente alle scissioni dell'epoca, ma a questo compito la filosofia secondo lui dovrebbe rinunciare. Pöggeler attribuisce a Hegel la pretesa di determinare il futuro dell'umanità, ma con questa valutazione in realtà mira ad un altro obiettivo, quello di togliere alla filosofia il diritto di dare un *giudizio storico-politico sul presente*.

Qui sta infatti il segreto della questione-Hegel. Insieme ad Hyppolite, Pöggeler è stato uno dei massimi commentatori di Hegel nel Novecento. L'antipatia verso Hegel, fortissima in ambiente universitario al di fuori di piccoli gruppi di "hegelologi" specialisti, in genere politicamente muti, sta proprio nel fatto che, con il pretesto di negare la possibilità della filosofia di conoscere il futuro (impossibilità sulla quale peraltro concordo anch'io), le si vuole negare il diritto di giudicare la natura della scissione (*Trennung*) nel presente storico. E questo non è un caso: se infatti la filosofia rivendica la propria sovranità (*kyriarchia, exousia*) nel giudicare la natura delle scissioni storico-politiche del presente storico, che ne sarà allora delle pretese di sovranità delle oligarchie economico-finanziarie e dei ceti politici e giornalistico-universitari al servizio di queste oligarchie? Non ne resterebbe più nulla. Questa pretesa di giudizio sulla natura delle "scissioni" ridarebbe al filosofo

il primato del giudizio complessivo che, sia pure con esiti "costituzionali" diversi, rivendicavano anche Platone e Spinoza, e che Occam rivendicava con la teoria nominalistica del "singolo" veramente cristiano in un mondo in cui gli "universali" (*Ordo Franciscanus Corruptus, Ecclesia ladrorum*, ecc.) si erano totalmente venduti al potere.

In questo senso, l'antipatia verso Hegel è un fenomeno sociale, ed il riferimento ad Otto Pöggeler mi ha aiutato a definirlo meglio. Il punto di vista storico di Hegel coincide infatti con la rivendicazione assoluta del pensiero di giudicare la natura delle scissioni storiche in cui viviamo, ed allora non esistono forze esterne (capitalismo, banchieri, giornalisti, pretoni, pretini, rabbini, e neppure apparati ideologici di partito e di Stato) che possono espropriare il nostro diritto *assoluto* (ed è questo il secondo significato che do a questo termine dopo quello di totalità etica di una nazione che si fa stato per non farsi "mangiare" dagli imperi vicini) a dare una valutazione concettuale del mondo inteso come totalità espressiva. Hegel – secondo questa mia modesta lettura – è il filosofo moderno della *libertà assoluta ed incondizionata*, in quanto nessuno può affermare di avere il monopolio della proprietà privata del concetto (*Begriff*). Certo, chi pensa che il termine "libertà" equivalga all'arbitrio incondizionato dell'opinare a ruota libera (*meinen*), arbitrio scientifico del relativismo che pone sullo stesso piano Spinoza e Beppe Grillo, Kant e Nanni Moretti, ecc., non potrà mai neppure avvicinarsi alla concezione di Hegel.

Assumendo come pertinente l'ipotesi storiografica di Pöggeler, il percorso dalla certezza sensibile e dal sapere immediato al vero e proprio *Sapere Assoluto*, che come è noto è l'oggetto della *Fenomenologia dello Spirito*, indicherebbe metaforicamente il passaggio dalla frantumazione pulviscolare degli staterelli tedeschi alla coscienza di costituire ormai una compiuta totalità etica, meritevole di costituirsi in *Staat* (nel senso di *République* e di *Commonwealth*, non di baraccone burocratico gestito da "caste" parassitarie inefficienti). L'*Assoluto*, inteso come raggiungimento si una totalità etica ormai meritevole di "farsi Stato", occuperebbe così in Hegel il posto che occupava Eraclito il «fuoco semprevivo» (e cioè la metafora di una costituzione democratica), ed in Parmenide l'*Essere* (e cioè la metafora della stabilità e della permanenza nel tempo di una buona legislazione pitagorica). E tuttavia in filosofia le ideazioni hanno una fisiologica "eccedenza" rispetto alle motivazioni storiche contingenti che ne hanno permesso la genesi e la costituzione teorica. Nel caso dell'*Assoluto* hegeliano, si tratta del fatto che una vera autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) è la premessa di una vera libertà (*Freiheit*), e quindi la libertà non può definirsi né come l'arbitrio del volere dell'imprenditore sovrano nei suoi investimenti finanziari (che è – come tutti sanno – la definizione odierna e sciagurata di libertà), né come postulazione kantiana che renderebbe possibile il mondo degli imperativi categorici.

Il contenuto della *Fenomenologia dello Spirito* è appunto questo, e ciò fa di questo libro uno dei capolavori assoluti della letteratura filosofica universale. La libertà, infatti, non è un dato postulabile a priori (o meglio, lo è soltanto in termini di potenzialità pura della natura umana in società, *dynamei on*). Non esiste un soggetto

formalisticamente costituito che disporrebbe della "libertà", così come un neonato ben formato dispone già di gambe e braccia (e che comunque non potrebbe mai usare senza l'"educazione" necessaria). La libertà è un'acquisizione storica, che tocca sia la storia universale sia la storia dell'individuo singolo concreto. Per questa ragione la *Fenomenologia dello Spirito* è un romanzo di formazione (*Bildungsroman*), e le sue "figure" sono metafore di momenti educativi di consapevolezza anche e soprattutto per i singoli individui. Qui non potrò certamente analizzare quest'opera immortale, ma mi limiterò a segnalare la decisività di alcuni passaggi.

Hegel sa bene che il dominio ed il potere dell'uomo sull'uomo *non* proviene *mai* dal consenso. Il contrattualismo, nonostante tutti i suoi meriti (ho già fatto notare che la teoria del contratto sociale è delegittimata da Hume per poter far passare il primato degli automatismi economici sulla sovranità politica), aveva fatto circolare l'idea che l'accettazione del potere di alcuni su altri provenisse da un mutuo contratto di accettazione funzionale. Hegel sa bene che non può essere così. Il potere di qualcuno su qualcun altro nasce dal fatto che il vincitore ha saputo superare la paura della morte nello scontro, mentre il vinto ha abbassato gli occhi, preferendo la sopravvivenza servile alla morte in combattimento. Ebbene, questa da un lato è una ovvietà, e dall'altro è un segreto ipocritamente seppellito da sette sigilli. Oggi, ad esempio, l'impero USA chiede sottomissione assoluta minacciano l'annientamento atomico a chi non gliela consente, e poi chiama "terroristi" coloro che gliela rifiutano, mentre "civili" (ad esempio l'attuale Europa asservita) sarebbero coloro che invece abbassano gli occhi per la paura. È allora del tutto naturale che nella manualistica filosofica la nascita hegeliana del dominio venga o taciuta o segnalata distrattamente come un particolare secondario. Ci vuole anche qui un riorientamento gestaltico. L'analisi hegeliana della nascita del dominio dalla forza, o meglio dal nesso coraggio della forza/paura della sottomissione, deve essere oggi *messa al centro* di qualunque insegnamento della filosofia, se si vuole capire la natura storica imperiale del periodo storico che stiamo vivendo.

La dialettica della lotta per il riconoscimento fra il servo ed il suo signore è forse la figura fenomenologica hegeliana più conosciuta. Essa sfugge totalmente all'universo espressivo kantiano e neokantiano e tutti i "ritorni a Kant", come sfugge a tutte le inutili giaculatorie gnoseologiche per perditempo. La sottomissione attuale dei "continentali" agli "analitici" testimonia, nel rarefatto mondo sottomesso dell'irrilevante sapere universitario, la sottomissione storica della grande filosofia della tradizione Spinoza-Hegel-Marx alle stupidaggini scolastiche che nei *campus* USA è spesso definita "filosofia". Questa figura hegeliana sta alla base della scienza filosofica posteriore di Marx, che non è in alcun modo un sapere economico sull'estorsione del plusvalore travestito sotto un apparente scambio di equivalenti, ma è appunto un sapere del "riconoscimento" (del lavoratore da parte del suo sfruttamento), in vista di un "autoriconoscimento" (dell'intera umanità, pensata logicamente come un unico concetto trascendentale-riflessivo, che comprende che il "lavoro" è sua proprietà indivisa, e non è oggetto di dominio o di compravendita). È bene che il processo che porta dal semplice riconoscimento (che implica an-

cora la permanenza di due soggetti antagonisti, sia pure parzialmente inciviliti ed "addomesticati") al vero e proprio "autoriconoscimento" (che implica l'abolizione della scissione, *Trennung*, fra sfruttatori e sfruttati) venga concettualmente compresa. Se la si comprende, la derivazione lineare di Marx da Hegel appare quasi ovvia, e nessun rigurgito di antipatia verso Hegel riuscirà mai a nasconderla.

La connotazione hegeliana delle filosofie ellenistiche in termini di interiorità impotente all'ombra del potere può essere giudicata troppo severa, ma mi sembra difficile negarne la plausibilità. Epicuro, ovviamente, può piacere (giovane Marx) o non piacere (Hegel), ma qui non si tratta di dare voti. Anche ammesso che Hegel si sia sbagliato su Epicuro e sugli stoici (ed io stesso ne ho dato due letture differenziate nei capitoli a ciò dedicati), resta il fatto che si danno situazioni storiche in cui la filosofia perde di fatto ogni funzione politica orientativa della comunità, e deve ripiegare penosamente in piccoli circoli "protetti". È per me *evidente* che *oggi* viviamo una simile situazione, e che la generale delegittimazione politica seguita alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991) ha comportato anche e soprattutto la generalizzazione dell'antipatia verso Hegel e verso Marx. Non si tratta quindi di un insieme di valutazioni storiografiche più o meno corrette su Epicuro, Pirrone o Zenone. Si tratta di accettare pienamente la legittimità della critica di Hegel a quei "pensieri" che si ritirano dalla *polis* per effettuare secessioni ed esodi. Per quanto mi riguarda, l'accetto pienamente.

La critica hegeliana alla cosiddetta "coscienza infelice" è rivolta – come è noto – alla sensibilità religiosa medioevale. Personalmente, non mi convince nemmeno troppo. Da quanto mi è dato capire, il Medioevo non è stato per nulla "infelice", ma semmai messianico (ricordo qui la mia accettazione della teologia di Auerbach sulla filosofia della storia di Dante). Qui il protestantesimo luterano di Hegel lo porta spontaneamente ad antipatizzare verso il cattolicesimo medioevale. Hegel aveva peraltro un'altissima concezione di Dio, ed era irritato da coloro che l'abbassavano. Il clero cattolico fece in proposito una protesta collettiva ufficiale, perché Hegel ridicolizzava nei suoi corsi il dogma della transustanziazione, affermando che su questa base la divinità sarebbe stata contenuta negli escrementi di un topo che aveva mangiato un'ostia (la fonte è Michelet). Un giorno davanti alla cattedrale di Colonia, mentre vedeva vendere medaglie benedette, esclamò: «Chissà se potrò vivere fino al giorno in cui tutte queste buffonate finiranno!». Ad un allievo cretino che gli magnificava le delizie dei buoni nell'aldilà, Hegel disse severamente: «Ah, così lei vuole riscuotere anche una mancia, per aver curato la sua signora madre malata e per non aver avvelenato il suo signor fratello maggiore!». E potremmo continuare con questa sapida aneddotica, ma non è necessario, perché è noto che Hegel non riteneva soffermarsi sulla cosiddetta "inesistenza di Dio" (si tratta di un sapere positivistico alla Odifreddi, ridicolo nella sua petulante presunzione di superiorità "laica" sulle plebi superstiziose preda di quella che Viano chiama l'«impostura»), ma preferiva puntare sul fatto che di Dio si avesse una rappresentazione (*Vorstellung)* più adeguata e meno animalesca.

La «coscienza infelice» che passò poi a Marx ed al marxismo non fu l'impossibilità mistico-teologica medioevale di essere Dio, ma l'impossibilità del profilo culturale borghese di essere realmente universalistico. La coscienza infelice si identifica con l'impossibilità del raggiungimento di una autocoscienza universalistica. Qui sta la matrice dell'intera scienza filosofica di Marx, che è infatti un episodio non certamente del cosiddetto pensiero operaio, salariato e proletario (la cui natura è quella di semmai di oscillare perpetuamente come un pendolo fra l'economicismo della equa distribuzione e il messianesimo dell'attesa di un salvatore – in questo caso la Storia divinizzata cui assoggettarsi in modo paolino), quanto della coscienza infelice borghese. Ma di questo più avanti.

La ricostruzione hegeliana della storia della filosofia, della storia della religione e della filosofia della storia è un'*unica* ricostruzione. I singoli alberi sono certo tutti interessanti, ma ciò che conta è la logica complessiva che presiede alla ricostruzione. Non si tratta di "sottoscrivere" a tutto ciò che Hegel ha scritto. Ad esempio, ciò che Hegel ha scritto dell'India e della Cina mi sembra francamente una sciocchezza. Essere "hegeliani" non significa sottoscrivere tutto ciò che i suoi allievi hanno trascritto dalla sue lezioni orali. Essere "hegeliani" (ed io mi sento di esserlo piamente) significa comprendere che la verità *parte* dalla storia, o meglio dalla "fenomenologia dialettica" della propria collocazione individuale e collettiva nel flusso storico, ma che la verità *non si esaurisce* nella storia, perché tende verso qualcosa che è, ed è eternamente, e con questo il campo della filosofia non può e non deve essere indentificato con quello dell'ideologia (marxismo), dell'epistemologia, della gnoseologia e della morale categorica. E con questo, mi sembra, si dice molto.

XXXII.

La filosofia politica di Hegel e la sua opposizione determinata al conservatorismo dei "vecchi ceti", alla dispersione individualistica dell'economia politica inglese e alla "furia del dileguare" russoviano-giacobina

Il 9 novembre 1977 è stata pubblicata la seguente dichiarazione sul prestigioso quotidiano francese "Le Monde": «Ciò che sciocca i tedeschi è la tendenza diffusa nella stampa estera ad assimilare l'attuale caccia al terrorismo della *Rote Armee Fraktion* ad un ritorno del nazismo, laddove ai loro occhi tale caccia è precisamente destinata a lottare contro il ritorno di quel romanticismo tetro, crudele, al limite della follia, che ha sedotto più di una volta, dal Medioevo a Nietzsche a Wagner, passando per Hegel, le zone torbide dell'anima tedesca. È questo romanticismo che ha generato il culto della violenza, che ha sostituito l'adorazione della Storia all'adorazione di Dio, che ha condotto ieri a Hitler e rinasce oggi sotto la forma della *Rote Armee Fraktion*».

Questo testo, ispirato ad un sublime umorismo demenziale, non è stato pubblicato da un qualche BCI (*Bollettino per Cretini Incurabili*, ciclostilato a cura dei suddetti), ma è stato pubblicato su uno dei più "colti" quotidiani europei. Giustamente Jacques D'Hondt ne ha preso lo spunto per una ottima messa a punto del "problema Hegel". Ma non bisogna farsi illusioni di alcun tipo. La "libera caccia" a Hegel è un fatto sociale, e nello stesso tempo un derivato ideologico della sconfitta militare tedesca prima del 1918 e poi del 1945. La germanofobia ideologica è in Europa l'alibi miserabile per culture come quella francese, inglese, italiana, ecc., per assolversi delle proprie porcherie storico-politiche, dai massacri coloniali francesi, inglesi e italiani alle corresponsabilità negli stessi scatenamenti delle guerre del 1914-1918 e del 1939-1945. Per poter inchiodare *per sempre* la Germania al suo passato irriscattabile bisogna farla diventare una sorta di grande Transilvania di vampiri sanguinari, nell'ordine Lutero, Guglielmo II, Wagner, Nietzsche, Hegel e Hitler. Mi si dirà che questi personaggi avevano in comune solo l'accento tedesco, che però hanno anche Schumacher, Kant e Ratzinger. Non importa. Qui non si tratta di fare della storiografia, ma della demonologia. E questa demonologia – non bisogna dimenticarlo mai – non è rivolta ad una ricostruzione razionale della storia europea, ma è rivolta ad eternizzare il complesso di colpa e di vergogna degli europeo, in modo che accettino per sempre di essere occupati militarmente da basi USA dotate di bombe atomiche. Chi non capisce che l'odio verso Hegel serve *anche* a questo, mostra di non capire gli elementi minimi dell'uso ideologico della falsificazione storica e filosofica. Ed è difficile esser un maestro della storiografia filosofica quando si è analfabeta dell'ideologia.

È difficile oggi sostenere seriamente che Hegel è stato a suo tempo un pensatore "organico" alla Restaurazione dopo il 1815. Al tempo dell'URSS di Stalin fu imposto come dogma storiografico di Stato l'interpretazione dell'idealismo tedesco e di Hegel in particolare come "reazione aristocratica alla Rivoluzione francese", ed un Comitato centrale del PCUS fu addirittura dedicato a smentire "ufficialmente" un professore sovietico di filosofia, tale Alexandrov, che non aveva adottato questa interpretazione in una sua storia della filosofia moderna. So bene che l'ideologia ha le sue esigenze, ed infatti rimprovero agli storici della filosofia di essere troppo spesso degli analfabeti dell'ideologia, di non essere "vaccinati" contro di essa e quindi di caderne preda come pesci non appena essa tende le sue reti attraverso gli apparati politici, universitari, editoriali e giornalistici. E tuttavia le due concezioni di Hegel come espressione della reazione aristocratica alla Rivoluzione francese e di Hegel precursore dell'autoritarismo di Bismarck e del totalitarismo di Hitler devono essere intese non come qualcosa di storiograficamente interessante, ma come una proiezione ideologica dell'alleanza fra l'URSS e gli USA nella Seconda guerra mondiale, più o meno come oggi Maometto è visto come il precursore ideologico dei patrioti suicidi impropriamente chiamati *kamikaze*.

Chi è stato "politicamente" Hegel? Jacques D'Hondt, che insieme a Jean Hyppolite ed a Herbert Marcuse è la mia principale fonte storiografica su Hegel (e ritengo che D'Hondt, Marcuse e Hyppolite bastino ed avanzino, anche se qualcosa può essere trovato anche in altri pensatori secondari, come Fetscher, Losurdo, Cesa, Taylor, ecc.), lo definisce un "riformatore progressista", e fa notare che tutti gli assistenti-ripetitori nominati da Hegel sono stati tutti, l'uno dopo l'altro, arrestati, imprigionati e destituiti. In ogni caso, nella Berlino di Hegel non esistevano partiti o *club* politici autorizzati, e quindi definire Hegel di "centro-sinistra" (Peperzak) oppure definirlo come reazionario anti-liberale è comunque frutto di una retrodatazione arbitraria. Il solo modo di attingere oggi il profilo della filosofia politica di Hegel sta nel collocarla nel suo tempo storico, leggendo la sua *Filosofia del Diritto* nel contesto storico in cui è stata scritta, e non certamente esaminandola con la prospettiva delle ideologie politiche novecentesche ed anche tardo-ottocentesche. Hegel, infatti, è del tutto estraneo non solo al Novecento (fascismo, comunismo, impero USA, ecc.), ma è anche estraneo al tardo Ottocento (pragmatismo, positivismo, marxismo, ecc.). Essendo un carattere pienamente "autunnale" (Livio Sichirollo), concluse l'estate, anche se può essere legittimamente interpretato come una "primavera", e così io l'interpreto (su questo ho a suo tempo dissentito con Sichirollo, che insieme ad Emilia Giancotti sono stati maestri e compagni ad Urbino, e che appartengono ormai la mondo dei più – anche se sono ancora vivi nel pensiero e nella memoria).

La filosofia politica di Hegel deve a mio parere essere "ricostruita" a partire da ciò cui egli si opponeva e da ciò che egli criticava ed evitava, così come il presupposto per capire la filosofia di Marx sta nel fatto che egli non si opponeva soltanto genericamente ad un indeterminato "capitalismo", ma si opponeva a quasi tutte le teorie di "sinistra" del suo tempo. Se si adotta questo approccio metodologico,

Hegel ridiventa in un certo senso "attuale", perché anche oggi vi sono equivalenti moderni e post-moderni delle posizioni cui egli si oppose ai suoi tempo. Questo non significa che si debba indebitamente "attualizzare" Hegel. Questo significa invece che l'analogia è consentita, se però si è pienamente consapevoli che si tratta solo di una analogia interpretativa, e non di una "regolarità" nel ripresentarsi di fantomatiche leggi storiche.

A suo tempo, Hegel si oppose a tre posizioni ideologico-politiche concretamente esistenti: il conservatorismo reazionario dei cosiddetti "vecchi ceti" alla Metternich, che si riconoscevano nella filosofia della Restaurazione ed auspicavano il ritorno alla situazione anteriore al 1789; l'imitazione dell'economia politica inglese e dello *Staat* ridotto a *governement*, cioè a puro regolatore politico del funzionamento dell'economia capitalistica, che in quel momento storico coincideva di fatto con lo scatenamento liberale integrale (la "grande fame" dell'Irlanda non era ancora avvenuta, ma era nell'aria); la ripresa del giacobinismo russoviano e robespierrista, colpito dai termidoriani nel 1794, ma ancora ben vivo nella memoria storica e nei progetti politici "radicali". Sono questi i tre punti di vista politici cui si oppone Hegel, e senza esaminarli è impossibile ricostruire oggi la natura del suo pensiero politico.

Il mondo dei "vecchi ceti" (o se lo si vuole chiamare così, dell'*ancien régime*) era stato colpito duramente dalla Rivoluzione francese del 1789, ma è noto che esso ormai "scricchiolava" da tempo, ed il cosiddetto "dispotismo illuminato", più che una anticipazione incerta ed inconseguente della rivoluzione "borghese" imminente, deve essere meglio inteso come ultima tappa dell'assolutismo, che a sua volta è assai più l'ultima frontiera contro il modo di produzione capitalistico (Perry Anderson). La strategia politico-militare dell'Inghilterra, che mobilitava contro la Francia rivoluzionaria e napoleonica tutte le forze signorili e tardo-feudali europee, riuscì a galvanizzare ancora per qualche decennio i "vecchi ceti", e Metternich dopo il 1815 costruì per loro un'Europa a loro immagine e somiglianza. Ma Hegel non credette mai che sarebbe stata possibile una vera "restaurazione". Oggi siamo ancora in un clima abbietto di convinzione che si sia potuto restaurare per sempre il modello di capitalismo liberale incontrollato precedente il 1914, ed infatti Alain Badiou parla correttamente di "seconda restaurazione" (io accetto pienamente questa connotazione). Ma Hegel non pensava l'equivalente di questa concezione da servi nel 1815, perché tutta la sua *Fenomenologia dello Spirito* era stata scritta nella convinzione di stare vivendo all'interno di un'«epoca di gestazione e di trapasso». Per Hegel, il mondo delle gerarchie sacralizzate feudali e signorili era definitivamente tramontato, ed ogni tentativo di tenerlo in vita era destinato al fallimento. Non a caso (ricordo qui Pöggeler) la sua intenzione era quella di concepire l'Assoluto come metafora filosofica del ristabilimento politico di una comunità nazionale e statuale (il Machiavelli della Germania), fondata però sulla scienza filosofica, e non più sulla tradizione religiosa pura e semplice. La filosofia della Restaurazione, infatti, era un filosofia del primato assoluto della religione sulla filosofia intesa come scienza filosofica, ed una filosofia del primato del diritto

consuetudinario sul diritto ricostruito su basi razionali (la sua *Filosofia del Diritto*, appunto). Per Hegel l'Illuminismo aveva portato a termine una necessaria funzione di distruzione del vecchio, ed Hegel era riuscito a concettualizzare pienamente la "positività" di questa funzione distruttiva attraverso la sua concezione filosofica generale della positività dialettica del negativo nella storia. Anche se non utilizzò mai la categoria pessimistica fichtiana del presente come «epoca della compiuta peccaminosità», di fatto condivideva le conclusioni di Fichte, per cui si trattava di un'epoca provvisoria, che avrebbe dovuto essere sostituita da un'epoca illuminata (e quindi, da un *nuovo* Illuminismo – l'idealismo di Hegel è infatti pensato come un nuovo Illuminismo della ragione dialettica che sostituisce il vecchio Illuminismo dell'intelletto astratto), ed illuminata proprio da una scienza filosofica diretta a tutti e non solo ad alcuni "geni" pomposi autoproclamatisi tali (si tratta di ciò che Lukács ha correttamente definito «gnoseologia democratica»).

Chi esalta la "tradizione" medioevale intendendola come un comunitarismo positivo rispetto al nuovo individualismo proprietario "borghese" lo faccia pure, se lo vuole e così gli piace, ma non pensi di potersi collegare al pensiero dialettico di Hegel (e ovviamente di Marx). Il rapporto di Hegel con la posizione dei "nostalgici" dei "vecchi ceti" è, a ben vedere, analogo a quello che abbiamo noi con i nostalgici del comunismo storico novecentesco recentemente defunto e seppellito. Indubbiamente anche nelle strutture più autoritarie e degradate del baraccone burocratico staliniano c'erano elementi di solidarietà comunitaria ed esistenziale migliori dell'attuale scatenamento privatistico di oligarchi miliardari e di belve privatizzatrici liberate dalla loro gabbia. L'ex-dissidente Alexander Zinoviev, che pure suo tempo fu perseguito dai "culi di pietra" dell'apparato burocratico sovietico, lo ha capito benissimo, e lo ringrazio qui per avermi fatto da guida alla comprensione globale del sistema sovietico, che fu sempre di fatto un *katekhon* contro lo scatenamento degli *animal spirits* capitalistici, solo *vero* fattore pericoloso dell'attuale congiuntura storica. E tuttavia il mondo dei burocrati comunisti e delle grandi masse assistite e spoliticizzate, positivo o meno il ruolo di *katekhon* che ha giocato nella storia novecentesca (a differenza del pur stimabile Solzenitsyn, penso che abbia giocato un ruolo molto positivo) non può più essere restaurato. L'*autobus* della storia è già passato da quella "fermata", ed è inutile aspettare che ripassi ancora, perché da quella "fermata" non ripasserà mai più. Le due ideologie gemelle, complementari ed antitetico-polari della sacralizzazione gerarchica cristiana tradizionale e del materialismo dialettico sovietico sono *entrambe* definitivamente trapassate, e non si potranno quindi riformare né i "vecchi ceti" feudali e signorili, né i "nuovi ceti" socialisti e comunisti. Questo ci insegna Hegel, e mi sembra un insegnamento di valore inestimabile, anche se so bene (per usare una vecchia espressione del liberale piemontese Luigi Einaudi) che si tratta per ora di "prediche inutili".

Il mondo della nuova economia politica inglese stava appena affacciandosi allora nell'Europa continentale, e non poteva quindi ancora realmente comparire nella analisi di Hegel. E tuttavia mi azzardo a dire che se Hegel avesse potuto

conoscere la proposta economica di List, che contrapponeva alle armonie del mercato di Smith una legittima fase mercantilistica e protezionistica per poter garantire la crescita di una comunità-Stato, l'avrebbe certamente preferita (ed io con lui, ovviamente). I "giudizi dei mercati" (questa espressione ad un tempo sciocca ed idolatrica è oggi molto di moda, e non a caso, perché i periodi di decadenza sono sempre anche periodi di stupidità diffusa) devono sempre passare *dopo* i "giudizi delle comunità".

Il fondamento filosofico dell'economia politica inglese, che si presenta come un sapere privo di presupposti filosofici laddove è ovviamente un impasto di sensismo, empirismo, scetticismo ed utilitarismo, sta in una operazione di destoricizzazione e di desocializzazione preventiva (il "robinsonismo"), che sta ovviamente agli antipodi della concezione hegeliana, e di lì deriva il pittoresco odio verso Hegel della corporazione degli economisti, la cui "scienza" infatti non resisterebbe cinque minuti alla corrosiva critica della dialettica. E tuttavia Hegel non è stato avaro di complimenti e di riconoscimenti alla "nuova" scienza dell'economia politica. Nel paragrafo 189 (con nota) della sua *Filosofia del Diritto* Hegel definisce l'economia politica come la scienza dell'«appagamento della particolarità soggettiva», nella «relazione con i bisogni ed il libero arbitrio di altri». Si tratta quindi di una nuova scienza dell'intelletto astratto (*Verstand*) e non della ragione dialettica (*Vernunft*). Essa è anche una scienza in cui l'intelletto «si sfoga nei suoi fini soggettivi e nelle sue opinioni morali».

In quanto "scienza del sistema dei bisogni" Hegel colloca l'economia nell'ambito della "società civile" (*bürgerliche Gesellschaft*). Il concetto hegeliano di *bürgerliche Gesellschaft* non solo non è identico al concetto empiristico-liberale di *civil society*, ma ne è addirittura l'opposto. Nella concezione liberale-lockiana (o se si vuole, liberale-smithiana), la *civil society* è il fondamento ultimo della società, e lo Stato non è che una superfetazione utilitaristica, che si tratta di "limitare" (libertà da, come premessa della libertà di), e non certo di dotare di legittimità. Attraverso il linguaggio rarefatto ed ipocrita della politologia si ha qui ovviamente la fondazione del primato dell'economico sul politico. L'economico, raddoppiato dal chiacchiericcio di saturazione e di legittimazione della cosiddetta "opinione pubblica", cioè del monopolio mediatico del primato delle opinioni consentite (*civil society* e *public opinion* marciano sempre insieme come i carabinieri di una volta), deve infatti avere sempre il primato sul politico (teoria dell'autoistituzione della società sulla base del primato dell'abitudine mercantile in Hume, ecc.). È ovvio che Hegel rifiuti radicalmente questo approccio "liberale". In questo senso, ma solo in questo senso, Hegel è un pensatore anti-liberale, e l'antipatia verso di lui da parte dei vari Bobbio, Dahrendorf, Berlin, Aron, ecc., è più che giustificata. Chi vuole attribuire un primato "metafisico" alla riproduzione capitalistica pura, in cui gli *animal spirits* si fondono con la *civil society* e con la *public opinion* (ho qui lasciato non tradotti nell'originale in lingua inglese le *tre persone* della trinità capitalistica), non potrà simpatizzare per Hegel, teorico del primato della scienza filosofica e della politica comunitaria sull'economia assolutizzata e divinizzata.

Hegel riconosce l'esistenza dei "bisogni", e del fatto che in una certa misura l'economia politica aiuta a determinarli, coordinarli e soddisfarli. In questo senso l'economia politica, come l'ideologia, è necessaria e non può essere in alcun modo "abolita". A suo tempo alcuni marxisti meccanicisti e poco dialettici (il giovane Bucharin, Rosa Luxemburg) concepirono il socialismo come la «fine dell'economia politica». Si tratta di un errore, in quanto l'alternativa radicale al mercato (almeno di alcuni beni, non necessari alla riproduzione vitale dell'uomo – il bisogno di cure mediche non è della stessa natura del bisogno di visitare il Madagascar) non può che essere la distribuzione amministrativa di un "iper-Stato benefattore", con conseguente asservimento dei consumatori "egualizzati" dai distributori. È più o meno come capitava già nell'antico Egitto, e mi pare poco opportuno prefigurare il socialismo del futuro sulla base del modello sociale degli antichi faraoni. È vero peraltro che la mummificazione rituale dei capi comunisti defunti (Lenin, Stalin, Mao, Dimitrov, ecc.) non fu certo casuale, perché riprodusse simbolicamente lo stesso tipo di legittimazione religiosa. I sacerdoti egizi mummificavano Amenofi come i burocrati sovietici mummificarono Stalin, in quanto in *entrambi i casi* la permanenza fisica del corpo del loro faraone-babbione sacralizzava direttamente la permanenza ideale del loro dominio. Abbiamo qui un esempio luminoso del fattore materiale dell'ideologia nella sua funzione di legittimazione dei rapporti sociali.

Non si può seriamente pretendere di "ricavare" da Hegel una teoria dei modi di produzione o una critica dell'economia politica. Chi le considera necessarie per capire il presente (come chi scrive) deve rassegnarsi ad aspettare Marx, con tutte le antinomie che il pensiero di quest'ultimo presenta (di cui chi scrive è pienamente consapevole). E tuttavia, se Hegel non è un critico dell'economia politica, non è neppure un apologeta indiretto del primato normativo della riproduzione economica su tutti gli altri ambiti del legame sociale comunitario, ed è anche per questo, ovviamente, che è oggetto di antipatia da parte dei seguaci di Locke (medico, mercante schiavista, filosofo empirista e cristiano "ragionevole"). Con la sua definizione dell'economia politica come «sapere dell'intelletto» e non della ragione, Hegel si ricongiunge semmai ad Aristotele ed alla sua critica alla assolutizzazione della crematistica, critica che fu ripresa poi anche da Tommaso d'Aquino. Questo non sfugge ovviamente al grande storico francese dell'economia Henri Denis, già ampiamente citato, uno dei pochi commentatori capaci di notare che Hegel critica gli economisti inglesi perché tratterebbero erroneamente l'uomo come un essere solo "naturale", ignorando che la libertà umana è un prodotto storico, e non solo naturale. Denis coglie qui un punto che sfugge a molti commentatori, per cui l'estremo artificialismo dell'economia politica, che nell'epoca della manipolazione pubblicitaria e della creazione pianificata di bisogni del tutto artificiali tende addirittura a rendere la natura umana un dato interamente manipolabile, si fonda curiosamente su di un presupposto interamente naturalistico, e cioè destoricizzato e desocializzato. Ma qui Denis raggiunge idealmente Polanyi nel capire che l'isolamento artificiale dell'economia dal resto dei rapporti sociali non è affatto un dato naturale, ma al contrario è un prodotto non solo storico, ma addirittura iperstorico (e l'iper-

storico, per cancellare le sue sporche tracce, si presenta sempre con l'abito candido del sovrastorico e dell'eterno parmenideo) di una congiuntura storica particolare, di cui abbiamo già parlato.

In quanto sapere storico e limitato del "sistema dei bisogni" l'economia politica ha il suo posto nella riproduzione umana. Ma essa non si accontenta di essere un sapere subordinato all'etica comunitaria. In quanto teologia del capitalismo, essa vuole il dominio assoluto nel proprio regno, e vuole che la sua pipa brandeggiata dai suoi sacerdoti anglofoni possa dominare sul turibolo dell'incenso dei preti e sul megafono dei sindacalisti in sciopero. Ma perché la sua pipa-totem brandeggiata nelle sue messe anglofone possa mandare tranquillamente il suo odore di trinciato verso il cielo della speculazione finanziaria bisogna *prima* che vengano delegittimate sia l'arte che la religione che la filosofia. L'arte deve diventare mercato dell'arte, con venditori che battono con il martelletto l'acquisto di miliardari già intenzionati a nascondere i capolavori dell'arte in *caveau* di banche svizzere. La religione deve diventare affare privato personale del "credente", assimilato così al filatelico o al pornografo, che ha diritto alla sua "sfera privata", così come la "sfera pubblica" deve invece diventare luogo sacro della trinità degli *animal spirits*, della *civil society* e della *public opinion*. In quanto alla filosofia, bisogna che nel migliore dei casi diventi gnoseologia critica del mondo (nel frattempo esaurito) della metafisica dell'al di là, e nei peggiori dei casi venga sbeffeggiata come residuo infantile di maniaci che anziché dedicarsi al più produttivo inglese finanziario si dedicano al tedesco filosofico. Eppure, nonostante tutte queste indecenti manipolazioni, è difficile togliere di mezzo questa semplice verità: l'economia politica, sapere legittimo del sistema dei bisogni, è qualcosa che in qualunque comunità civile non può essere divinizzato e posto al di sopra di tutto, ma è qualcosa di subordinato al sapere razionale degli interessi complessivi di una comunità.

La critica di Hegel alla "sinistra" del tempo è a mio avviso ancora più interessante delle due critiche all'illusione restaurativa dei "vecchi ceti" ed al sapere astratto della sovranità dell'economia politica liberale capitalistica. Anch'essa è del tutto "attuale", se non si pretende ovviamente di poterla "applicare" direttamente alla congiuntura storico-politica di oggi. Il cuore della questione sta in ciò, che Hegel non critica la "sinistra" perché sarebbe troppo collettivistica, ma proprio per la ragione opposta, perché il suo fondamento è eccessivamente individualistico. Da momento che anche oggi (2013) l'incurabilità della sinistra europea sta proprio nel suo essere inguaribilmente individualistica, e di non saperlo pure, è bene dedicare a questo aspetto del pensiero politico di Hegel un'attenzione particolare. Ci sono stati recentemente pensatori (come il francese Louis Dumont) che sono riusciti a diagnosticare la natura "individualista" dell'incurabile patologia filosofico-sociale della sinistra, dal populismo baffuto di Zapata al radicalismo glabro di Zapatero, ma sono ragioni storiche inesorabili che impediscono (per ora; domani chissà!) la presa in considerazione pubblica di queste diagnosi. La sinistra oggi è il problema, e ritiene di essere la cura. Ma è impossibile che il problema curi se stesso. Oggi gli apparati culturali, politici e giornalistici della cosiddetta "sinistra" sono il vettore

marciante della secolarizzazione individualistica dell'attuale ipercapitalismo multiculturale globalizzato interamente post-borghese e posto-proletario, ed è quindi impossibile che siano in grado di fare luce su se stessi e di scoprire la loro funzione sociale, visto che sono impregnati di quella falsa coscienza necessaria degli agenti storici che impedisce per principio ogni rinnovamento del metodo dialettico della *Fenomenologia dello Spirito*, e cioè l'accesso all'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) sulla propria funzione. Un bagno di Hegel farebbe bene, ma la porta della doccia è chiusa. Eppure – come ha scritto felicemente Jacques D'Hondt – «chi è stato toccato dall'ala della filosofia hegeliana acquista un altro portamento!».

Ernst Cassirer ha sostenuto che Rousseau (si noti bene: Rousseau, non Marx) è stato il fondatore del pensiero di "sinistra", perché solo Rousseau ha veramente rovesciato la teodicea in sociologia, individuando il "peccato originale" non in un caduta teologica che avrebbe prodotto la malvagità "mondana", ma nell'iniqua distribuzione dei bene terreni frutto di un contratto sociale ingiusto da rinnovare e "raddrizzare". E infatti scrive Rousseau: «Nego che la malvagità sia connaturata alla specie, come insegna il sofista Hobbes, o sia necessario ammettere la dottrina del peccato originale, come propaganda il retore Agostino». Qui sta il *logos* fondativo della sinistra, che a mio avviso è un buon *logos*, e può essere pienamente rivendicato a distanza di più di due secoli. È infatti assolutamente vero che il *sofista* Hobbes ed il *retore* Agostino sono inaccettabili. Solo la sofistica può sostenere che la malvagità sia realmente connaturata alla specie umana e non sia anche soprattutto (anche se non esclusivamente) un dato sociale, e solo la retorica può sostenere che il peccato originale non sia anch'esso un dato storico che nasconde lo sviluppo di una società divisa in classi (e rimando qui ai capitoli due e tre di questo scritto). La filosofia si erge soprattutto *contro* la sofistica di Hobbes e la retorica di Agostino, ne svela i vizi teorici attraverso la ricostruzione storico-genetica ed ontologico-sociale e mostra così la via per la liberazione. Non ha quindi senso ripudiare il *logos* della sinistra enunciato da Rousseau.

E tuttavia Rousseau coniuga questo *logos* in modo nevroticamente individualistico. Indentificando l'intero sistema dei costumi sociali come "corrotto" egli non fa che spostare il "peccato originale" dalla religione alla società. Hobbes e Agostino, apparentemente espulsi dalla porta, rientrano immediatamente dalla finestra. La denuncia russoviana della corruzione sociale che dovrà essere riscattata attraverso un azzeramento ideale (lo "stato di natura", che come è noto in Rousseau non è la descrizione di una società di "selvaggi" realmente esistita, ma il "grado zero" concettuale della ricostruzione sociale integrale), ha come portatore un "individuo" libero di ogni peccato sociale (l'Emilio russoviano è infatti il "grado zero" della società radicale), che costruirà insieme ad altri individui liberati come lui la nuova società, che apparirà così fondata sul contratto sociale stipulato da individui virtuosi. Virtuosi, indiscutibilmente, ma sempre individui. Il fatto che, vizioso o virtuoso, Robinson malvagio o Robinson buono, l'individuo *non* è mai il fondamento della società. Fondamento della società per Hegel non è mai l'individuo, ma è sempre la comunità, assunta prendendo in considerazione la scissione (*Trennung*)

che la caratterizza storicamente (il proprio tempo appreso nel pensiero). Rimando qui alla critica di Fichte all'individualismo del diritto naturale, critica che è anche costitutiva del pensiero posteriore di Hegel.

La critica di Hegel a questa "sinistra originaria" si incentra quindi su tre punti principali, che conviene segnalare subito in forma riassuntiva ed analizzare poi separatamente: la critica generale all'astrazione illuministica, la critica politica al cosiddetto "rovesciamento della virtù in terrore" del robespierrismo giacobino, ed infine la critica filosofica generale alla cosiddetta «furia del dileguare». Personalmente, condivido la prima e la terza, mentre respingo fortemente la seconda. Ma qui non conta ciò che lo scrivente accetta o respinge, quanto la comprensione dei punti teorici fondamentali.

La critica generale di Hegel all'illuminismo è nota, ma converrà sempre ripeterla, per coglierne nuove sfaccettature. Hegel accusa l'illuminismo di essere il pensiero dell'*intelletto astratto*, e su questo punto mette insieme il sensismo materialistico, l'empirismo lockiano, lo scetticismo humeano, la corrosione volterriana ed infine – punto più alto di tutto l'illuminismo – il criticismo kantiano. Questo regno dell'intelletto astratto è condannato con espressioni simili a quelle usate dal Fichte dell'«epoca della compiuta peccaminosità», ma a differenza di Fichte c'è anche il riconoscimento non solo della necessità, ma anche dell'assoluta *indispensabilità* della corrosione critica illuministica, per astratta che abbia potuto essere. Ciò che differenzia radicalmente Hegel dai filosofi reazionari della Restaurazione, infatti, è che questi ultimi semplicemente *deplorano* il movimento illuministico, mentre Hegel non lo deplora per nulla, ma ne riconosce dialetticamente l'*unità di indispensabilità e di insufficienza*. Oggi il cosiddetto "rilancio dell'illuminismo", con *slogan* ridicoli e pomposi come "illuministi di tutto il mondo, unitevi!" (rivista *Micromega*, quotidiano *Repubblica*, ecc.), è primariamente rivolto contro il marxismo connotato come utopia sanguinaria, ma è impregnato ovviamente soprattutto di antipatia verso Hegel, perché Hegel è stato colui che verso l'illuminismo ha avuto l'atteggiamento più sano e più sobrio, e cioè una critica non distruttiva.

La critica hegeliana verso l'illuminismo si basa sul fatto che quest'ultimo ha un codice teorico comune a tutte le scuole (dal deismo all'ateismo materialistico), e cioè l'*individualismo anti-comunitario*. Le cose non sono sostanzialmente cambiate oggi. Tutti gli odierni "ritorni all'illuminismo" sono infatti infallibilmente individualistici e anti-comunitari, ed uno spoglio sistematico della sua ampia letteratura (è ampia, perché i suoi propugnatori sono numerosissimi negli apparati ideologici universitari ed editoriali) può facilmente accertarlo. L'individualismo anti-comunitario, mascherato da progressismo, modernizzazione e liberalizzazione dei costumi, polemica contro il cosiddetto "fondamentalismo" cattolico e musulmano, ecc., è tuttora il codice filosofico fondamentale della "sinistra" europea. Hegel non avrebbe certo potuto prevederlo, ovviamente. Ma ha previsto, invece, l'incredibile forza distruttiva e corrosiva dell'individualismo anti-comunitario.

Di fronte alla Rivoluzione francese, fenomeno cui a quei tempi nessuno poteva sottrarsi al dovere di darne una interpretazione storico-filosofica generale (come

del resto avvenne nel Novecento con la Rivoluzione russa del 1917), Hegel prende una posizione facilmente riassumibile. Da un lato, essa è connotata come un «immane spettacolo», rappresentato dal tentativo di sovvertire ogni assetto preesistente della società e di fondare lo Stato sulla base del «puro pensiero» e del puro progetto razionale (quello dei giacobini, appunto). Dall'altro, i suoi esiti del periodo 1793-1794 sono connotati come l'evento «più orribile ed allucinante che la storia ricordi», in base alla figura dialettica del rovesciamento della virtù soggettiva (le intenzioni morali di Robespierre) in terrore della ghigliottina. Questa valutazione hegeliana è stata alla base di tutte le "liquidazioni" novecentesche della Rivoluzione russa del 1917, da Maurice Merleau-Ponty (cfr. *Umanesimo e Terrore* e *Le Avventure della Dialettica*) fino a François Furet (cfr. *Il passato di una illusione*). La parte più degenerata della generazione del 1968 ha trovato in questa pappa reazionaria l'alibi ideologico "colto" per la propria riconciliazione (*Versöhnung*) con lo spirito capitalistico della globalizzazione ultracapitalistica e con le grida rauche in favore dei bombardamenti umanitari contro "stati canaglia", genocidi inesistenti e certificati come tali e dittatori baffuti e barbuti nemici dei cosiddetti "diritti umani".

Benché io sia soggettivamente un ammiratore di Hegel ed un sostenitore del cosiddetto "hegelo-marxismo" respingo completamente questo "ululare con i lupi". Anche il più grande filosofo della modernità può ululare con i lupi, ma non è obbligatorio ululare con lui. Certo, Hegel rileva che Robespierre, lungi dall'essere un "mostro sanguinario", come gridavano gli sciocchi del tempo (nemici delle poche migliaia di vittime fatte da Robespierre, ed amici dei milioni di vittime fatte nelle guerre napoleoniche – il "morto politico" fa orrore, mente il "morto militare" piace a tutti i tartufi di questa terra particolarmente ricca di tartufi), fu qualcuno che "prese la virtù molto sul serio", ma sulla virtù soggettiva *non può fondarsi* una comunità, che può fondarsi solo su costumi condivisi (*Sitten*). Su questo Hegel ha sostanzialmente ragione. Ma egli ignora (e non può non ignorare in base alla categoria di falsa coscienza necessaria del pensiero borghese) che Robespierre non mirava solo alla virtù, ma mirava proprio ai "costumi" politici egualitari diffusi, e proprio questo faceva paura alle canaglie termidoriane. Dal momento che le canaglie termidoriane volevano soprattutto rubare, ed impadronirsi "legalmente" dei beni portati via alla nobiltà ed al clero, è evidente che dovettero decapitare Robespierre ed i suoi eroici seguaci, mentre il solito popolo bue ed idiota (le *tricoteuses*, e cioè le cucitrici che stavano sotto la ghigliottina inneggiando a *tutte* le teste tagliate, monarchici o giacobini che fossero) si inebriava del sangue versato. E tuttavia Robespierre, infangato e sporcato da gente che non gli può neppure stare alle caviglie, resta a più di duecento anni di distanza una figura immortale, del tutto comparabile s figure come Socrate, Gesù, Francesco di Assisi e Lenin (e non si stupisca il lettore di questi accostamenti apparentemente borgesiani, e certamente assurdi e scandalosi per il *Politicamente Corretto* ed i suoi conformistici seguaci).

E tuttavia è chiaro che Hegel doveva effettuare quel particolare "sganciamento" simbolico della Rivoluzione francese il cui codice teorico è sempre lo stesso da due

secoli: viva il 1789, abbasso il 1793! Come è noto, Marx ed Engels non lo seguirono su questo terreno (ed insieme a loro storici come il mio indimenticato maestro Albert Soboul), anche se persino loro sono stati a mio avviso inutilmente severi e sprezzanti verso Robespierre, accusato del reato contrario di quello cui lo accusò Hegel, quello di essere stato "troppo borghese". E tuttavia lo ripeto, e qui chiudo su questo punto: il fatto che il nostro maestro sia stato un "filisteo", non significa che filistei dobbiamo esserlo anche noi; il fatto che egli abbia deciso di "ululare con i lupi", non significa che dobbiamo ululare anche noi!

La critica hegeliana alla russoviana «furia del dileguare» mi sembra invece sensatissima. Per «furia del dileguare» Hegel intende l'errore contrattualistico russoviano, per cui per poter fondare il nuovo contratto sociale equo ed egualitario (ed individualistico, nel senso di una comunità astratta di individui sradicati ed originati, e non "dedotti" dai costumi di comunità precedenti), bisogna "saltare" tutti i momenti intermedi (soprattutto la famiglia e la corporazione professionale), per arrivare subito alla comunità di Emili e di Nuove Eloise. Il fatto che Rousseau fosse un signore che abbandonò quattro figli alla ruota dei conventi non è a mio avviso del tutto casuale (anche se sarebbe errato giudicare il suo pensiero solo su dati biografici). Questo "pensatore politico" era pervaso di sentimenti fortemente anti-politici, ed anche il fatto che il suo romanzo preferito fosse il *Robinson Crusoè* non è certo casuale. Il suo ideale di vita stava nel fatto che lo lasciassero tranquillo a fare erboristeria, perché solo fra le piante mute un simile Robinson poteva vivere. È dunque del tutto ovvio che la sua «furia del dileguare» lo rendesse impaziente di lasciarsi alle spalle la famiglia, la società civile e lo Stato.

Per Hegel i costumi morali comunitari (l'eticità, *Sittlichkeit*) si imparano in due luoghi. La prima "radice etica" è la famiglia, la seconda "radice etica" è la corporazione professionale. E questo corrisponde esattamente al senso comune ed all'esperienza quotidiana. Prendiamo un medico sposato (o una donna medico sposata, non cambia nulla). Come titolare di coscienza individuale puramente morale, in senso kantiano, egli è un individuo socialmente sradicato, né medico né padre di famiglia, ma è semplicemente un'unità astratta di libertà del volere, luogo ideale per l'infinita casistica morale kantiana di impossibili imperativi categorici spaventati da ogni possibile (ed inevitabile) eteronomia. Come padre di famiglia è invece titolare di ben precisi doveri etici verso i vecchi genitori, la moglie e i figli. Come medico è titolare di altrettanto fortissimi doveri etici verso se stesso (il dovere del continuo aggiornamento professionale), verso i colleghi (il dovere di interpellarli quando non è sicuro delle sue diagnosi, prognosi e terapie), ed infine verso i pazienti. Ma Hegel constata che questa persona non esaurisce i suoi doveri etici verso la famiglia e verso la corporazione professionale, ma deve tener conto di un terzo tipo di valori etici, quelli verso la comunità complessiva, che al tempo di Hegel non poteva essere che lo Stato nazionale (*Staat*), che correttamente Koselleck ha sostenuto essere soltanto l'equivalente tedesco del francese *république* e dell'inglese *commonwealth*, con tutta la carica semantico-simbolica che questi termini si portavano dietro.

Che dire? In breve, che Hegel aveva ragione nell'essenziale, senza per questo dover scioccamente "dargli ragione" a posteriori sulle valutazioni congiunturali che dava su singoli empirici aspetti della Germania 1815-1831. Ma è per questo che oggi Hegel è odiato. È odiato dai tradizionalisti conservatori, che vorrebbero rifondare il senso della comunità su metafisiche ultraterrene sacralizzate da sfilate salmodianti di pretoni con i loro turiboli di incenso. È odiato da chi vorrebbe che solo "il giudizio dei mercati" e dei loro *brokers* urlanti possa fare da fondamento sociale comunitario. È odiato infine da chi ha come ideale "radicale" una società di *single* la cui filosofia sia solo un impasto di relativismo merceologico ed un carnevale permanente di "stili di vita" ingentiliti da un uso moderato di droghe leggere che dovrebbero "liberare la coscienza".

Ma la coscienza si libera diversamente. E chi capisce questo capisce anche che la filosofia di Hegel non è solo l'anticamera della liberazione, ma è già la liberazione essa stessa. Come Spinoza, Hegel è dunque il presupposto imprescindibile di ogni filosofare moderno.

XXXIII.

La scienza filosofica di Karl Marx. La centralità della categoria modale di possibilità ontologica senza alcuna garanzia necessaria di filosofia della storia secolarizzata di superamento comunista globale del modo di produzione capitalistico

Per più di un secolo, il marxismo è stato in Èuropa ed in molte parti del mondo (gli USA sono un'eccezione rilevante, ed in questa eccezione c'è *in nuce* il loro ruolo imperiale) un *fatto sociale totale* (Durkheim). In questo fatto sociale totale, del tutto assimilabile a quello delle grandi religioni, non ha alcun senso sottoporlo all'esame seminariale universitario sul suo statuto teorico, gnoseologico ed epistemologico e sui suoi numerosi "fraintendimenti". La categoria di fraintendimento è utilissima per esaminare Kant e Spinoza, ma è del tutto inutile per esaminare il pensiero (peraltro non coerentizzato) di un autore che la storia stessa ha trasformato in profeta escatologico mondiale. I fraintendimenti, quindi, fanno parte della fisiologia del marxismo, non della patologia. È tuttavia me ne occuperò più analiticamente in un capitolo successivo, dal momento che il primo passo metodologico quando ci si occupa di Marx resta pur sempre quello di distinguere accuratamente fra il pensiero "marxiano" (di un signore cioè chiamato Karl Marx, nato nel 1818 e morto nel 1883), il "codice marxista primario" (elaborato congiuntamente da Engels e da a Kautsky nel ventennio di fondazione 1875-1895), ed infine i differenziati "marxismi plurali" posteriori al 1895, nel loro intreccio specifico di scienza, filosofia ed ideologia.

In quanto fatto sociale totale il marxismo ha come caratteristica il fatto che non è necessario "conoscerlo" per giudicarlo e prendere posizione. Ho già molto insistito in precedenza che l'*antipatia verso Hegel* è un fatto sociale, non certo un insieme puro e disinteressato di legittime opinioni filosofiche kantiane o positivistiche, in quanto dietro l'antipatia verso Hegel ci sta un fatto politico-sociale, il rifiuto di riconoscere alla scienza filosofica una specifica sovranità sul giudizio della totalità sociale, sovranità che ove venisse consentita verrebbe inevitabilmente tolta laddove i nemici di Hegel vorrebbero che invece venisse ben conservata, la sovranità della rivelazione religiosa, dell'opinare politico pluralistico, dell'intenzione rivoluzionaria soggettivamente sincera e soprattutto del mercato capitalistico e del libero scorrimento "sovrano" della crematistica e della merce. È ovvio che per Marx l'antipatia verso Hegel è moltiplicata per dieci, anche se ovviamente vengono messe in atto strategie di depistaggio e di neutralizzazione (Marx teorico del mercato capitalistico globale, Marx innocuo sociologo dell'alienazione intesa come generico

"disagio" del singolo nella società massificata, Marx inteso come apologeta dello sviluppo delle forze produttive e della scienza contro ecologisti e fautori della cosiddetta "decrescita", ecc.). Marx era comunista, si proclamava tale e non lasciava alcun dubbio di voler essere ritenuto tale. Un buon modo ideologico di diffamarlo, ovviamente, sta nell'addossargli la responsabilità "morale" dei crimini commessi dal comunismo storico novecentesco realmente esistito (*gulag*, persecuzioni di dissidenti, geopolitica sovietica di occupazione di stati contigui al confine russo, ecc.). Dire che il suo "comunismo" non era della stessa natura statalistico-militare di quello dell'URSS è filologicamente esatto, ma non può ovviamente smuovere chi decide di posizionarsi su questo argomento ideologico, appunto perché Marx, a differenza di Platone o di Kant, non è mai oggetto di semplice studio "disinteressato", ma è sempre un oggetto simbolico di odio o di amore, e lo è soprattutto per chi è del tutto *analfabeta* sul piano della conoscenza del suo pensiero. Su questo punto ho un'esperienza personale di quasi mezzo secolo (e quale mezzo secolo: 1960-2010!), che si può compendiare così: meno conosci Marx, le sue opere ed il contesto storico in cui è vissuto, e più lo ami e/o lo odi, un quanto l'amarlo e l'odiarlo è rivolto verso uno *spettro*, non verso una persona reale. Su questo punto Jacques Derrida, parlando di "spettri di Marx", coglie il punto essenziale della questione.

In questo e nei tre capitoli successivi, per un totale di quattro capitoli, mi occuperò di Marx e del marxismo, riformulando in modo il più possibile sintetico considerazioni svolte altrove in forma più analitica. Ma dico subito che le esigenze di esposizione scolastica mi hanno costretto a formulare distinzioni (scienza filosofica e scienza positiva in Marx, pensiero marxiano vero e proprio e marxismi successivi, marxismo ideologico di legittimazione prima della socialdemocrazia tedesca e poi del comunismo storico novecentesco e marxismo filosofico di testimonianza radicale, ecc.) che nella complessa realtà storica non esistono, perché solo il loro intreccio di fatto esiste. Le distinzioni servono, ma servono solo se si è del tutto consapevoli che le si usa per chiarire dei "pensieri", non certo per ricostruire la totalità della realtà concreta.

Da un punto di vista storico-genetico, che non si limiti a "dedurre" il singolo individuo empirico Karl Marx (su questo punto personalmente, in accordo con Hegel, ritengo che nella storia il casuale sia necessario, e sia del tutto impossibile dedurre dialetticamente un singolo individuo, così come Hegel sostenne argutamente che la filosofia non può dedurre la penna del professor Krug, uno sciocco non altrimenti noto che aveva chiesto a Hegel di dedurgli la sua penna), ma che ambisca invece a "dedurre" storicamente e filosoficamente la natura del suo pensiero, il pensiero di Marx deriva da un episodio tardoromantico di coscienza infelice dell'impossibile universalismo della borghesia tedesca. Fichte aveva individuato in un'epoca della compiuta peccaminosità il rifiuto di rendere socialmente e politicamente normativa una scienza filosofica della verità e dell'emancipazione, e molti giovani hegeliani di sinistra (oltre allo stesso Feuerbach) avevano ripreso in forma "critica" il suo programma di unione di rivoluzione e di filosofia. La "filosofia della rivoluzione" del giovane Marx, comunque la si voglia giudicare e

spezzettare (influenza di Hegel, influenza di Feuerbach, ecc.), deriva linearmente da una crisi della coscienza borghese, e meno si rimuoverà questo evidente fatto biografico e meglio sarà.

Da un punto di vista ontologico-sociale, invece, bisogna volgere lo sguardo non tanto verso le vicende spirituali empiriche e largamente casuali di un tedesco chiamato Karl Marx, quanto verso un autonomo processo di richiesta di "riconoscimento" (nel senso esatto assunto da questo termine nella figura servo-signore della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel) delle nuovi classi salariate, operaie e proletarie create dallo stesso sviluppo capitalistico prima in Inghilterra, poi in Èuropa Occidentale e negli USA, ed infine nel resto del mondo. Per "richiesta di riconoscimento" distinguerei subito fra richiesta di riconoscimento relativa e richiesta di riconoscimento assoluta. Si tratta di una distinzione generalmente ignorata nelle esposizioni divulgative del pensiero di Marx e del marxismo, che tuttavia ritengo assolutamente essenziale.

La *richiesta di riconoscimento relativa* consiste nella richiesta collettiva e comunitaria delle classi operaie, salariate e proletarie (i tre termini non coincidono, ma per ora per brevità li identificheremo) di essere riconosciute *all'interno* del modo di produzione capitalistico, assunto come dato sociale intrascendibile. L'espressione politica di questa richiesta di riconoscimento relativa può ovviamente assumere molte forme (tradeunionismo sindacale inglese, socialdemocrazia tedesca, socialismo francese, comunismo italiano 1945-1991), tutte interessanti ma anche tutte ferreamente subordinate alla relatività di questo riconoscimento. Il processo di avvio di questa richiesta di riconoscimento relativo può essere individuato in quella che il sociologo Bauman chiama «economicizzazione del conflitto». Il conflitto viene ritenuto fisiologico, ma nello stesso tempo viene ferreamente limitato alla distribuzione del prodotto. Ai capitalisti viene riconosciuto il monopolio nelle decisioni macroeconomiche di investimento e di speculazione finanziaria, mentre le classi operaie, salariate e proletarie (e nei punti alti della produzione capitalistica, sempre "più salariate", ma anche sempre meno "proletarie") si riservano con la pressione elettorale, politica e sindacale il loro miglioramento nell'ambito del salario diretto e indiretto (scuola, servizi, assicurazioni sociali, sanità, ecc.). Alla "economicizzazione del conflitto" segue inevitabilmente prima la "nazionalizzazione imperialistica delle masse", necessaria per trasformare le classi subalterne in carne da cannone fanatizzata per le guerre di spartizione imperialistica del pianeta, e poi la neutralizzazione mediatico-consumistica nell'epoca del loro declino sociologico-politico. Economicizzazione del conflitto di classe e sua ferrea limitazione all'ambito distributivo di beni e servizi, nazionalizzazione imperialistica delle masse e loro bestializzazione razzista per il loro uso come carne da cannone, ed infine neutralizzazione mediatico-consumistica in un'epoca di globalizzazione e di fine del servizio militare obbligatorio e sostituito dalla leva volontaria e da *contractors* privati, sono i tre stadi successivi cui inevitabilmente porta la Richiesta di Riconoscimento Relativa (RRR) della classi operaie, salariate e proletarie. Per questo tipo di richiesta il pensiero di Marx e lo stesso marxismo non solo sono inu-

tili, ma sono addirittura dannosi. Sul piano economico diventa del tutto inutile la critica marxiana complessiva dell'economia politica, ma sono del tutto sufficienti teorie "regionali" di economia politica critica blandamente di "sinistra" (socialismo ricardiano, cooperativismo di consumo, keynesismo sociale in *deficit* di bilancio, banche dei poveri e prestito gratuito o semigratuito, ecc.).

La richiesta di riconoscimento relativo all'interno dell'orizzonte del modo di produzione capitalistico dato per non superabile esiste da quasi due secoli, e tutti possono liberamente dare un giudizio sui suoi esiti, spesso considerati "realistici" e non "utopistici". Duecento anni di "realismo", come è noto, hanno portato *oggi* alla generazione del lavoro salariato flessibile e precario, alla quasi cancellazione politica e culturale del ruolo del lavoro operaio e salariato, alle iniziative unilaterali impazzite di un impero armato di armi atomiche e del tutto messianicamente svincolato dal diritto internazionale fra stati, alla saturazione mediatico-manipolativa dell'universo della comunicazione, ecc. Dal momento che i "riformisti" amano ricordare ai "rivoluzionari" i successi del loro cauto e graduale "realismo", sarebbe bene che i fautori del *Riconoscimento Relativo* facessero finalmente un bilancio realistico di duecento anni circa di richiesta di riconoscimento relativo.

La *Richiesta di Riconoscimento Assoluto* è invece quella che il pensiero di Marx desume da una interpretazione appunto "assoluta" della figura servo-signore della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Quando intorno al 1930 furono pubblicati i primi inediti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* lo studioso italiano Giuseppe Capograssi scrisse: «Marx ha tentato di far diventare principio di vita la profonda volontà razionale che per Hegel sorregge il reale, ed in questo modo ne ha raccolto la sua esigenza più profonda. Nel suo sforzo di pensiero che è insieme azione storica, il reale diventa, attraverso l'azione, razionale, e la razionalità coincide con la storia stessa della vita. In questo modo Marx, sarcastico e scettico critico di Hegel, è il solo scolaro che Hegel abbia avuto». In sede di marxologia, o meglio di hegelo-marxologia, è interessante che il Capograssi del 1930 dica sostanzialmente le stesse cose che dirà undici anni dopo nel 1941 Marcuse in *Ragione e Rivoluzione*. Ma qui è inutile perderci nella critica marxologica, interminabile perché avviene fra testardi inconvincibili divisi in cordate accademiche rivali. Qui è invece essenziale giungere al cuore teorico della questione. Èd il cuore teorico della questione sta in ciò, che la richiesta di riconoscimento assoluta implica di fatto il recupero del concetto hegeliano di assoluto, perché senza il concetto hegeliano di assoluto non ci può neppure essere la richiesta di riconoscimento assoluta. È questa richiesta di riconoscimento assoluta implica una scienza filosofica, perché tutte le forme di scienza non filosofiche *non* possono essere per loro natura portatrici di una richiesta di riconoscimento assoluta. Cerchiamo allora di non saltare nessun passaggio concettuale.

Ho rilevato nei capitoli precedenti dedicati a Hegel (accettando parzialmente la tesi interpretativa di Pöggeler), che il concetto hegeliano di *Assoluto*, che con Schelling aveva assunto il pomposo ed inutile ruolo di espressione dell'intuizione del "genio" della profonda unità ontologica fra *Natura* e *Spirito*, viene invece

ad assumere la metafora di presa di coscienza comunitaria integrale del diritto della nazione tedesca a farsi Stato nazionale integrale. L'*Assoluto*, quindi, è una metafora concettuale di una richiesta di sovranità assoluta. Una sovranità relativa e condizionata può accontentarsi di fare compromessi con una potenza militare occupante, con i vecchi ceti signorili e tardo-feudali, con le loro banche di speculazione inglesi, con i preti ed i loro libri sacri, ecc. Ma una sovranità assoluta si basa sulla piena autocoscienza del fatto che essa basta integralmente a se stessa, e non è condizionata che da se stessa, o meglio dalla sue forme di coscienza razionali. Coloro che negano la (a mio avviso ovvia) derivazione di Marx da Hegel devono ignorare due cose. In primo luogo, devono ignorare che Marx non è il portatore di una richiesta di riconoscimento relativa vincolata alla permanenza del modo di produzione capitalistico, ma è il portatore di una richiesta di riconoscimento assoluta, in cui il proletario è pensato come il portatore sociologico-politico empirico dell'Io di Fichte, e cioè del soggetto storico complessivo capace di portarci fuori dall'epoca della compiuta peccaminosità. In secondo luogo, devono ignorare che Marx non ha recepito il concetto di assoluto (perché l'assoluto è ovviamente la sostanza ontologica del concetto di pretesa di riconoscimento assoluto) dal cielo da cui cadono i concetti come la pioggia o meglio gli escrementi degli uccelli, ma da un ambiente culturale hegeliano in cui il concetto di *Assoluto* era diventato concettualmente egemone.

La filosofia di Marx è quindi stata una filosofia dell'*Assoluto*, nel significato prima chiarito (lo ripeto a scanso di equivoci: l'assoluto come oggetto di riconoscimento assoluto, e non solo relativo, di una classe salariata e proletaria che pensa se stessa come la portatrice degli interessi storici dell'intera umanità, a sua volta pensata in forma attiva e dinamico-trasformatrice con la mediazione di un solo concetto unitario trascendentale-riflessivo). Ma il riconoscimento assoluto del proletariato implica la sparizione di entrambi i lati del processo di riconoscimento, in quanto sia il lato "borghese" sia il lato "proletario" spariscono entrambi in una nuova entità socio-storica, e cioè l'intera umanità emancipata e divenuta pienamente "autocosciente".

Quella di Karl Marx è quindi una scienza filosofica, nel senso preciso dato a questo termine nelle due opere di Hegel *Fenomenologia dello Spirito* e *Scienza della Logica*. Nel senso della *Fenomenologia dello Spirito*, è una scienza filosofica del percorso dialettico dal sapere immediato della propria collocazione empirica nel flusso spazio-temporale determinato dalla casualità della nostra "venuta al mondo" fino al sapere assoluto della propria autocoscienza "assolutamente" padrona di se stessa. Nel senso della *Scienza della Logica*, è una scienza filosofica dell'identità delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere, per cui il pensiero si appropria concettualmente dell'intera realtà, e non solo di una sua parte "fenomenica" separata metodologicamente da un inconoscibile "noumenico" stabilito dogmaticamente *a priori* come tale. Ricordo qui che esiste un'amplissima bibliografia critica sui rapporti metodologici fra la *Scienza della Logica* (ed in particolare la dottrina dell'essenza) ed il *Capitale* di Marx, e che si tratta di qualcosa di estremamente con-

vincente, a meno che ovviamente non si decida *a priori* di non prenderla neppure in considerazione per antipatia verso Hegel. Ma *contra negantes principia non est disputandum*, se non per far passare il tempo in alternativa alle parole incrociate o al *gossip* sportivo-sessuale.

Che cosa significa scienza filosofica? Significa sapere assoluto che lega insieme l'elemento della conoscenza con l'elemento della valutazione, e quindi l'elemento della concettualizzazione di un oggetto di conoscenza (nel caso di Marx, il modo di produzione capitalistico inteso nella sua articolazione interna, nella sua genesi storica e nella sua concreta processualità riproduttiva complessiva) e l'elemento della sua valutazione etico-morale (nel caso di Marx, l'alienazione, lo sfruttamento, la polarizzazione geografica mondiale fra ricchi e poveri, ecc.). Questa è la scienza filosofica. Per capire meglio che cosa sia una scienza filosofica (ad esempio, le scienze filosofiche di Spinoza, Fichte, Hegel e Marx, i miei "quattro moschettieri"), è bene aprire una parentesi su quattro forme di conoscenza che non sono scienze filosofiche, l'empirismo di Hume, il criticismo di Kant, il modello di scienza della natura di Galileo Galilei, ed infine il modello di scienza sociale "avalutativa" di Max Weber. Da questo esame *contrastivo* (il metodo contrastivo è sempre un ottimo metodo per chiarirsi le idee) si potrà ricavare meglio la natura della scienza filosofica di Marx.

In primo luogo, quella proposta da Hume non è una scienza filosofica. È non lo è, perché Hume propose la cosiddetta "legge di Hume", altrimenti detta "fallacia naturalistica", per cui bisogna separare per principio i giudizi di fatto dai giudizi morali che vengono dati a partire da questo fatto stesso. La scienza filosofica, invece, costituisce unitariamente l'oggetto di conoscenza e l'oggetto di valutazione. In questo senso, essa riprende il tema platonico del fatto che la conoscenza vera (*episteme*) è conoscenza del *Bene*, per cui il *Bene* ed il *Vero* coincidono sempre in ultima istanza, una volta che si sia risalita l'intera scala delle divisioni dialettiche. Questa derivazione da Platone è spesso "vissuta" con imbarazzo dai filosofi, come se si trattasse di qualcosa di "metafisico" di cui vergognarsi e non di qualcosa di sano da rivendicare. Sta qui il complesso di colpa introiettato dal positivismo di essere solo una penna che scrive e non di essere diventato un trattore. Ma Platone aveva ragione nella sua equazione, perché era ancora interno alla problematizzazione critica delle scissioni della comunità, e sapeva bene ciò che è ancora noto fino ad Aristotele (al di là delle soluzioni diverse date a questa soluzione), e cioè che il bene esiste, è il *metron*, il male esiste, è la *hybris* dell'*apeiron* delle ricchezze non controllate e non mediate dal *logos*, ecc. Del resto, la filosofia è questa, e chi non la vuole ha sempre un ampio spettro di scelte alternative, dal *trekking* hymalaiano alla speculazione borsistica. Naturalmente, la fallacia naturalistica e la "legge di Hume" non esistono, e non possono esistere, a meno che non si intenda la banalità per cui la presa in considerazione gnoseologica di un oggetto di conoscenza può essere metodologicamente separata dall'atto della sua valutazione. Se accerto che presso un certo gruppo induista fondamentalista esiste ancora il rogo delle vedove, è certo che la semplice presa d'atto di questa constatazione è metodolo-

gicamente separata dal giudizio di valore secondo cui sarebbe bene che venissero mandati dei poliziotti in turbante per salvare la poveretta ed imprigionare questi mascalzoni, indipendentemente dal loro riferimento eventuale a Brahma, Siva, Visnù e la dea Kalì dalle molte braccia dei romanzi di Emilio Salgari. Qui non c'è ovviamente nessuna legge di Hume e nessuna "fallacia naturalistica", a meno che si neghi appunto l'intuizione immediata del bene che sgorga da una filosofia della storia dell'emancipazione umana. Per usare il termine di Kant, il fatto che sia male bruciare le vedove sul rogo è un *fatto della ragione* (*Faktum der Vernunft*), ma non perché nella nostra comunità occidentale relativisticamente concepita noi non lo facciamo (opinione relativistico-comunitaristica di Richard Rorty), ma perché l'abolizione del rogo delle vedove deriva direttamente da una concezione universalistica e razionalistica del processo di autocoscienza universale. Certo, bisogna "credere" nell'esistenza di una ragione universalistica. Chi non ci crede, adotti pure la folle teoria della fallacia naturalistica e della legge di Hume, la legge più inesistente dell'intero orbe terracqueo. Legge inesistente, comunque, che deve essere geneticamente studiata insieme con la negazione humeana della categoria di causalità (negazione rivolta a delegittimare il contratto politico russoviano ed a sostenere l'autoistituzione economica mercantile e robinsoniana della società), e con la sua contestuale negazione della permanenza di un soggetto, sostituito da un "me variopinto" (Kant) di flussi di coscienza, concezione poi entusiasticamente recepita da Nietzsche con la sua teoria dei flussi di coscienza retti dalla volontà di potenza (*Wille zur Macht*). In ogni caso, deve essere ben chiaro che senza respingere consapevolmente l'inesistente fallacia naturalistica della legge di Hume non si potrà neppure attingere il concetto di scienza filosofica nel senso congiuntamente dato a questo termine da Hegel e da Marx.

In secondo luogo, quella proposta da Kant non è una scienza filosofica, e del resto questo era perfettamente chiaro allo stesso Kant. Può esistere infatti un "marxismo kantiano" (è esistito in passato e potrà esistere anche in futuro – Kant è infatti una sorgente inesauribile di suggestioni teoriche), ma non può esistere a mio avviso una interpretazione kantiana del pensiero propriamente marxiano, data la sua natura di scienza filosofica integrale, filologicamente documentabile. Quella di Kant è infatti una critica alla metafisica (o più esattamente, una critica politica travestita in modo gnoseologico delle pretese normativo-sociali dell'individuo "metafisico" della religione e dei suoi apparati sacerdotali), unita ad un ribadimento del fatto che l'unica vera "scienza" è quella galileiano-newtoniana, basata sulla spazio-temporalizzazione dei fenomeni. Nella sua solenne presa di distanza da Fichte, su cui ho già insistito in un capitolo precedente, Kant ritiene che chi abbandona il suo sicuro terreno critico non potrà fare a meno di ricadere nell'«elemento scolastico». È in realtà esattamente il contrario, ma Kant ovviamente non poteva capirlo. Kant rimase prigioniero del suo avversario, e cioè appunto dell'«elemento scolastico», in quanto fu ipnotizzato per tutta la sua onesta vita di illuminista dalla coazione a ripetere le dimostrazioni logiche della sua indimostrabilità. Indimostrabilità divenuta peraltro storicamente superflua, perché l'elemento sco-

lastico aveva smesso di essere "socialmente normativo" con il tramonto del modo di produzione feudale-signorile in Europa, e con il passaggio della normatività sociale dal cielo verticale della religione alla terra orizzontale della circolazione capitalistica delle merci, l'unico elemento normativo della strutturazione in classi sociali ed in parametri differenziati di ricchezza e di povertà. Ho già sostenuto nei capitoli precedenti, e qui mi limito a ricordarlo, che la separazione ontologica kantiana fra le categorie del pensiero e le categorie dell'essere, lungi dall'essere un fondamento scientifico della modernità, è soltanto un espediente per delegittimare la categoria di causalità come "prova cosmologica dell'esistenza di Dio", strappando ai poveri apparati ideologici dei pretoni l'argomento della famosa *Causa Prima*, e strappando loro anche l'ormai penoso argomento tomistico-cartesiano per cui la funzione pensante si identificava con la sostanza pensante dell'anima immortale, argomento che di per sé non può resistere ad alcuna risonanza magnetica e ad alcuna tomografia assiale computerizzata. Tuttavia questo espediente kantiano fu utilizzato (e credo sarà ancora utilizzato a lungo) dai vari neokantismi posteriori giornalistico-universitari per delegittimare la posteriore pretesa hegelo-marxiana di "giudicare" la totalità dinamica non più di Dio, ma della società capitalistica nel suo complesso. Ma su questo punto, almeno lo spero, credo di essere riuscito ad esprimere il mio punto di vista.

In terzo luogo, la scienza filosofica di Marx non è certamente la scienza del modello "scientifico" delle scienze della natura di Galileo e Newton, più o meno integrato dal modello positivistico delle cosiddette "leggi scientifiche". In proposito, sarà sempre utile seguire il percorso dissolutorio e suicida della scuola di Galvano Della Volpe, dal suo fondatore fino al suicidio rituale ed al *harakiri* di Lucio Colletti, perché questa scuola è caratterizzata dall'aver preso veramente "sul serio" l'idea del marxismo come "galileismo morale". Pur di poter allontanare ogni sospetto di "hegelismo", inteso come metafisica romantica e mistica di origine neoplatonica imperfettamente secolarizzata, la scuola di Della Volpe e di Colletti volle ripristinare il modello di Hilferding e di una corrente del marxismo della Seconda Internazionale (1889 – 1914), per cui il sapere di Marx era un sapere scientifico nel senso delle scienze naturali. Per Hilferding il sapere marxista era assimilabile al sapere astronomico, che si basa sull'infallibile previsione delle eclissi, anche se con meno precisione, perché le eclissi possono essere previste matematicamente addirittura al minuto secondo, mentre il trapasso "scientifico" dal capitalismo al socialismo può essere previsto con sicurezza, ma non però all'anno, mese, giorno, ora e minuto secondo. Vedremo più avanti che Hilferding in un certo senso non "fraintende" completamente Marx, ma si innesta sulla sua sciagurata (e nello stesso tempo ideologicamente inevitabile) centralità della categoria ontologica modale di necessità opposta alla categoria ontologica modale di possibilità, con la conseguenza di trasformare il passaggio al socialismo in un giudizio assertivo di tipo apodittico anziché in un giudizio assertivo di tipo problematico. Ma su questo più avanti. In ogni caso, non è necessaria una laurea in filosofia alla Sorbona unita ad un dottorato ad Oxford per capire che se il socialismo è assimilabile ad una

eclissi, diventava allora del tutto superfluo "darsi da fare" per accelerarlo, e tutta la teoria "materialistica" della cosiddetta "prassi rivoluzionaria" avrebbe dovuto essere messa in soffitta. Del modello di scienza galileiana sappiamo oggi praticamente tutto. Si tratta di un sapere che presuppone che il «gran libro della natura sia scritto in caratteri matematici» (presupposto peraltro niente affatto nuovo, perché era già il presupposto di Pitagora e di Platone). Galileo non è interessato alle ragioni ontologico-sociali che avevano spinto Pitagora e Platone a presupporre questa omogeneità ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale – su cui mi sono soffermato a lungo nei primi capitoli di questo scritto – e probabilmente non ne sospettava pure l'esistenza. Ma sta di fatto che egli rifiutava la sottovalutazione aristotelica della conoscenza matematica, ed attua un ritorno a Platone già ampiamente esistente in Occidente da almeno duecento anni (accademia platonica fiorentina di Marsilio Ficino, ecc.). E tuttavia le "necessarie dimostrazioni" e le "sensate esperienze" di Galileo presuppongono ovviamente un'operazione artificialistica di riduzione del mondo esterno alle sue quantità calcolabili (come fu poi ovviamente notato da Husserl e da infiniti altri dopo di lui), che non può che accettare come presupposto implicito la "fallacia naturalistica" di Hume. Ma il modo di produzione capitalistico di Marx non è un insieme di fenomeni costituito dall'appercezione trascendentale destoricizzata e desocializzata dell'intelletto kantiano (*Verstand*), e neppure un insieme numerico calcolabile e poi sperimentabile (le galileiane "sensate esperienze"), ma è una totalità assoluta che viene conosciuta e giudicata con un solo inscindibile atto del pensiero. Il tentativo di rinchiudere la scienza filosofica di Marx nelle strutture della scienza matematica della natura di Galilei è in realtà un atto molto più teologico che puramente epistemologico, come sembra a prima vista. L'idea della *Scienza* come garanzia assoluta (non a caso, con la S maiuscola), cui "aggiogare il carro di Marx", è infatti un'idea teologica, in quanto l'illuminismo ha effettuato l'operazione (correttamente giudicata da Hegel del tutto "astratta") di spostamento dell'assolutezza della teologia di Tommaso d'Aquino alla scienza di Newton. Ma di "assoluto" c'è soltanto il sapere assoluto dell'autocoscienza umana capace di ricostruire razionalmente e dialetticamente la propria storia, non certo la prevedibilità del futuro ricavata dall'estensione del metodo delle cosiddette "leggi scientifiche". Né la legge della gravitazione di Newton né la legge dell'evoluzione di Darwin possono infatti "nobilitare" l'uso errato della categoria modale della necessità "assolutizzata", trasformando il giudizio assertivo problematico della conoscenza storica in giudizio assertivo apodittico della filosofia della storia. Ma su questo, appunto, mi soffermerò tra poco.

In quarto luogo, infine, la scienza filosofica di Marx non è in alcun modo il preannuncio della scienza sociale unificata di Max Weber. Max Weber, lungi dall'essere soltanto un "sociologo", è stato a tutti gli effetti uno dei più grandi filosofi della modernità, a "pari grado" con Lukács, Heidegger e Nietzsche, ed io così lo considero. Weber unisce una concezione idealtipica e categoriale della conoscenza scientifica ricavata sostanzialmente dal neokantismo del tempo (ed il neokantismo è infatti il minimo comune denominatore che condivide con il suo gemello nemi-

co, il marxismo neokantiano di Engels e della seconda internazionale) con una metafisica generale della storia ricavata invece da Nietzsche e dal suo "politeismo dei valori". Questa funzione esplosiva di neokantismo razionalistico e di niccianesimo irrazionalistico – lo vedremo nel quarantesimo ed ultimo capitolo – è il presupposto da cui partirà Lukács per potersene poi demarcare ed allontanarsene, ed è quindi l'*origine* dell'ontologia dell'essere sociale. È così come la teoria aristotelica della sostanza presuppone Platone come luogo ideale della demarcazione contrastiva, e la teoria hegeliana della scienza filosofica presuppone Kant come luogo ideale della stessa demarcazione contrastiva, nello stesso modo la teoria dell'ontologia dell'essere sociale di Lukács (e sulla sua scia, del modesto scrivente) presuppone Weber come luogo ideale della demarcazione contrastiva. Ma questo, appunto, più avanti.

La scienza sociale di Max Weber riprende in forma più sofisticata la teoria humeana della "fallacia naturalistica", riformulata come teoria della separazione assoluta fra i giudizi di fatto ed i giudizi di valore, con la conseguente ridefinizione della scientificità come "avalutatività" (*Wertfreiheit*) e come sapere libero da valori (*wertfrei*). Si tratta della religione per universitari più diffusa, l'unica religione che questa categoria di sofisticati relativisti senza Dio può effettivamente adottare. Se infatti essi "giudicassero" come ontologicamente esistente l'alienazione capitalistica e lo sfruttamento sfacciato delle oligarchie finanziarie padrone del pianeta, non potrebbero semplicemente vincere i concorsi universitari con giuramento "politicamente corretto" incorporato. Weber dà loro una religione ideale, in quanto la realtà viene prima cancellata nella sua datità empirica, e poi ricostruita in modo ideal-tipico. Si riconferma così che la gnoseologia è l'unica e sola metafisica del modo di produzione capitalistico e dei suoi apparati religiosi (*oratores*).

Una volta separati da Max Weber i due campi dei giudizi di fatto e dei giudizi di valore, ed una volta stabilità l'avalutatività come dogma religioso fondamentale del sapere moderno, resta comunque la necessità di valutare comunque il mondo, perché l'uomo, a differenza delle galline e dei *brokers*, è un animale valutativo per eccellenza, e non può fare a meno di "valutare" il mondo, appunto perché è un ente simbolico consapevole anticipatamente della propria morte, e del connesso bisogno di "valutare" il senso del limitato segmento temporale in cui conduce la sua fragile esistenza terrena. Weber offre a questo ente instabile la sua metafisica "tragica", sostenendo che l'epoca moderna è l'epoca del "disincanto del mondo" (*Weltentzauberung*) e del politeismo dei valori, con connessa fine di ogni illusione in grandi narrazioni salvifiche di riscatto (in questo caso Karl Löwith e Jean-François Lyotard non aggiungono assolutamente *nulla* a quanto già mirabilmente detto da Max Weber). È peraltro curioso, ed a mio avviso di umorismo demenziale assoluto, che nella prospettiva weberiana la "virilità" non consista più in un numero esagerato di coiti notturni, ma nella "virile accettazione" della gabbia d'acciaio capitalistica e dell'impossibilità di superarla e scavalcarla. Si tratta del passaggio del concetto di virilità dai soldati di ventura e dal loro maschilismo di stupratori autorizzati al concetto di virilità dei professori universitari di mezza età e del loro

incedere mercuriale e frettoloso, in cui non si trafigge più con lo spadone, ma si irride con il sorrisetto scettico di chi la sa lunga sul corso del mondo.

Una volta stabilito (ma non è certo difficile farlo) che la scienza filosofica di Marx non è quella di Hume, di Kant, di Galileo ed infine di Max Weber, ma che è sostanzialmente quella di Hegel, il discorso non solo non è finito, ma è appena cominciato. Si sono infatti sgombrate le macerie, ma la costruzione deve ancora essere intrapresa. C'è purtroppo una difficoltà logica, che è impossibile "aggirare", e che è allora meglio "segnalare" senza pretendere di saperla "risolvere" frettolosamente. In Marx, come è noto, la critica dell'economia politica ed il materialismo storico (intesa come teoria della dinamica costituiva e dissolutiva dei vari modi di produzione sociali) sono *una sola ed unica teoria*, e così Marx li ha concepiti nel corso della sua laboriosa vita terrena. È tuttavia a mio avviso la critica dell'economia politica è una scienza filosofica, mentre il materialismo storico non è propriamente parlando una scienza filosofica. Che Marx ne fosse cosciente o meno, non è per me di alcuna importanza. A me interessa soltanto proporne una ricostruzione differenziata logicamente credibile, e per non far confusione riserverò a questo capitolo la sola ricostruzione della scienza filosofica della critica dell'economia politica, mentre dedicherò invece il prossimo capitolo alla ricostruzione del materialismo storico come scienza con presupposti sicuramente filosofici, ma costruita attraverso l'intreccio dialettico fra la cosiddetta "struttura" e la cosiddetta "sovrastruttura", categorie entrambe non filosofiche, perché non fondate sull'unità di conoscenza e di valutazione. Si tratta ovviamente di un'operazione scolastica di esposizione, perché nel cantiere creativo di Marx queste due dimensione non erano separabili. È tuttavia la chiarezza deve pagare alcuni prezzi.

Nella concezione di Adam Smith, brillantemente sistematizzata nella sua *Ricchezza delle Nazioni* del 1776, l'economia politica non voleva soltanto essere una disciplina particolare a fianco di altre, ma ambiva ad essere una teoria generale complessiva della società in quanto tale, e non solo di una particolare società capitalistica. Il suo presupposto filosofico era infatti la teoria della "natura umana" di David Hume e delle sue costanti di comportamento eterne, passate, presenti e future, ed infatti Smith pensava che l'autoistituzione della società fondata su costanti "naturali" utilitaristiche di comportamento rendesse superflue tutte le altre teorie "fondatrici" del legame sociale, dalla volontà di Dio al diritto naturale fino al contratto sociale. È bene che la natura di questa teoria di Smith, peraltro da me già molte volte segnalata in precedenza, venga intesa molto bene, per non commettere l'errore di pensare che Marx sia stato un'«economista», sia pure di "sinistra", ed abbia voluto sostituire ad una teoria economica la sua. Marx non era un economista, non voleva sostituire la sua ad una teoria economica precedente, ma voleva criticare il complesso indivisibile dei rapporti sociali che l'economia politica di Smith e dei suoi successori voleva eternizzare attraverso un'opera di destoricizzazione (il robinsonismo) e di desocializzazione (l'individualismo possessivo). Se si accetta lo "squartamento disciplinare universitario" (il Marx economista, storico, sociologo, politico, giurista, filosofo, ecc.) la discussione finisce immediatamente,

perché Marx volerà immediatamente in cielo come una palloncino bucato di un bambino piangente.

La critica dell'economia politica di Marx è dunque un sapere della ragione (*Vernunft*), e quindi una scienza filosofica come unità di conoscenza e di valutazione, che si oppone consapevolmente ad un sapere dell'intelletto (*Verstand*), come indubbiamente Marx (su questo punto d'accordo con Hegel, vedi il paragrafo 189 con nota della sua *Filosofia del Diritto* citato nel paragrafo precedente) intendeva fare. Trascuro qui le pur necessarie informazioni metodologiche sul modo di con cui Marx venne a contatto con l'economia politica inglese grazie alla conoscenza di Engels ad a un soggiorno di sei settimane a Manchester, informazioni riccamente fornite da monografie come quelle di Ernest Mandel e Roman Rosdolsky. Marx compie un'operazione teorica che prima di lui *mai nessuno* aveva compiuto, e cioè l'innesto della dialettica di Hegel sull'impianto della teoria del valore-lavoro di Smith e di Ricardo, che stabiliva come criterio quantitativo (e cioè "scientifico", data la natura della scienza moderna come scienza della misurazione "oggettiva" della quantità) dello scambio fra le merci e il tempo di lavoro sociale medio contenuto in esse. Ma l'innesto della dialettica hegeliana sulla teoria del valore implica l'innesto di una categoria della qualità su di una categoria della quantità, laddove nell'economia politica inglese la qualità (il valore d'uso) veniva invece separata dalla quantità (il valore di scambio calcolabile come tempo di lavoro sociale medio incorporato). Nella *Scienza della Logica* di Hegel (e più esattamente nella logica dell'essenza) la quantità deriva dalla qualità, nel senso che ne costituisce una negazione, come dimostra il fatto che un essere dotato di determinate qualità non cambia per il fatto che si presenti in quantità maggiore o minore (per esempio un tessuto di tela rimane tale e quale nonostante la sua lunghezza). Per questo il pensiero ricorre alla misura, cioè ad una qualità quantificata a ad una quantità qualificata. Ho già fatto notare che la misura (*metron*) intesa come unità di qualità quantificata e di quantità qualificata, è stata il concetto filosofico più importante della filosofia greca antica, ed anche il criterio di regolazione della riproduzione della comunità sociale, l'unico che potesse portare alla concordia (*omonia*) e che potesse contrastare (*katekhon*) la dissoluzione politica.

Il primato della qualità sulla quantità permette a Marx di innestare la categoria (qualitativa) di alienazione (*Entfremdung*) sulla categoria quantitativa di valore (*value, valuer, Wert*). Si tratta di un punto di importanza teorica inestimabile, inaccessibile a coloro che ignorano la scienza della logica hegeliana. L'innesto della teoria filosofica dell'alienazione sulla teoria economica del valore, infatti, comporta il primato della categoria qualitativa dell'alienazione sulla categoria quantitativa del valore, ma nello stesso tempo la fusione dialettico-ontologica di entrambe. La teoria del valore di Marx, quindi, ha un aspetto qualitativo dominante sull'aspetto quantitativo dominato. Ciò è stato stabilito per la prima volta da Franz Petry, giovane economista tedesco caduto nel 1915 nei campi di battaglia della prima guerra mondiale, e poi ripreso dall'economista sovietico Rubin e dal marxista americano Sweezy. In Italia la consapevolezza dell'unità logica fra la teoria dell'alienazione

e la teoria del valore è giunta nei primi anni settanta grazie a Lucio Colletti ed a Claudio Napoleoni, ed il modo in cui questi due insigni personaggi hanno utilizzato questa consapevolezza non è rilevante in questa sede. Ciò che conta non è il modo in cui essi hanno ritenuto opportuno utilizzare questa scoperta, ma è la scoperta in sé, che potremo riformulare ancora una volta così: quella di Marx è una scienza filosofica, la scienza filosofica si basa sull'unità di conoscenza e di valutazione (e quindi non è una scienza nel senso di Hume, Kant, Galileo e Max Weber), la critica dell'economia politica di Marx è una scienza filosofica unitaria ed integrale dell'assoluto, l'assoluto è la metafora dell'autocoscienza del rapporto fra coscienza umana e produzione capitalistica, ed infine l'oggetto di questa conoscenza filosofica è l'unità fra teoria filosofica dell'alienazione e teoria economica del valore, in cui l'elemento quantitativo (la teoria del *valore-lavoro*), per le ragioni esposte nella logica dell'essere della *Scienza della Logica* di Hegel.

La formula è stata forse un po' macchinosa, ma nell'essenziale ritengo che non abbia "saltato" nessun passaggio essenziale. È questo permette appunto di tornare meglio al concetto di scienza filosofica di Marx nel suo rapporto con la stessa stesura del *Capitale*. Vi sono infatti dati filologici, ricavati con il metodo "citazionistico", da cui in genere rifuggo per la sua natura teologica, ma che in un caso come questo vale la pena utilizzare, sia pure con parsimonia.

Chiunque si sia occupato di marxologia sa bene che la questione della "forma di esposizione" (*Darstellungsweise*) è assolutamente centrale per capire Marx. Si può infatti avere un'intuizione generale in cinque minuti, e poi impiegare trent'anni di sforzi ripetuti per darne un'esposizione sistematica e coerente. Darwin aveva già ampiamente avuto l'*intuizione* dell'evoluzione mentre si aggirava fra le tartarughe e gli uccelli delle isole Galapagos, ma poi passò anni sui libri di logica induttiva di Stuart Mill prima di scrivere e di pubblicare l'*Origine delle Specie*. Qualcosa di simile caratterizzò anche Marx. Che il rapporto di produzione capitalistico si basasse sull'estorsione di plusvalore, e che questa estorsione si presentasse nella forma illusoria dello scambio fra equivalenti, era per lui una ovvietà nota fin dalla sua giovinezza. Altro era però trovare la *Darstellungsweise* giusta. Se Marx avesse voluto dare una forma d'esposizione storica al suo concetto di capitale avrebbe "rovesciato" come un cubo il libro primo del *Capitale*, ed avrebbe cominciato dai due ultimi capitoli, e cioè dal capitolo 24 (la pretesa «accumulazione primitiva del capitale») e dal capitolo 25 (la teoria moderna della colonizzazione). Sarebbe stata a tutti gli effetti una scelta didattica giusta, perché avrebbe cominciato dal facile e non dal difficile, visto che l'esposizione storica è accessibile a tutti, mentre la dialettica hegeliana non lo è, con la conseguenza che la stragrande maggioranza dei "comunisti" (e Fidel Castro lo ha confessato candidamente), ha abbandonato la lettura del *Capitale* dopo trenta pagine circa. È tuttavia Marx non faceva scelte didattiche da pedagogista, ma scelte teoriche da cultore della scienza filosofica, per cui comincia dal concetto di merce, lo dialettizza, e ne diagnostica un aspetto sensibile (il valore) ed un aspetto sovrasensibile (l'alienazione), per cui la definisce come qualcosa di «sensibilmente sovrasensibile» (prego verificare). A questo pun-

to, la stragrande maggioranza dei lettori poco volenterosi abbandona la lettura, accontentandosi di tabelle quantitative in cui si indica graficamente come su otto ore di lavoro il padrone te ne sgraffigna quattro, due per i suoi investimenti e due per la sua barca d'altura, lo Stato te ne sgraffigna una per mantenere la sua casta parassitaria di mangioni, te ne rimarrebbero allora tre, ma due vanno in servizi inefficienti, liste d'attesa, code per iscrivere i bambini all'asilo, ecc. Tutto ciò ha la funzione di coltivare l'invidia ed il rancore sociale, e nello stesso tempo questo pittoresco socialismo ricardiano per sindacalisti riesce nel suo intento, che è quello di rendere del tutto impossibile la comprensione della natura della scienza filosofica di Marx.

Allora bisogna muovere dal fatto che se Marx non è partito dai facili capitoli 24 e 25, ma dal «sensibilmente sovrasensibile», ciò è dovuto a ragioni profonde. La *Darstellungsweise*, infatti, non è come una camicia che si può prendere o cambiare come si vuole. Del resto, vi sono confessioni epistolari di Marx che lasciano pochi dubbi in proposito.

Il 12 novembre 1858 Marx scrive a Lassalle: «L'economia come scienza nel senso tedesco del termine (*in deutschen Sinn*) resta ancora da fare». Il 20 febbraio 1866 scrive ad Engels: «Il mio lavoro è un trionfo della scienza tedesca (*ein Triumph der deutesche Wissenschaft*)». Il 27 luglio 1867 scrive ad Engels: «Nell'economia volgare si rispecchia soltanto la forma fenomenica di rapporti e non la loro coerenza interna. D'altra parte, se le cose stessero soltanto così, che bisogno ci sarebbe ancora di una scienza?».

Mi sembra chiaro che per «scienza nel senso tedesco del termine» e per «trionfo della scienza tedesca» Marx intende il metodo della *Scienza della Logica* di Hegel. È d'altronde lo dice anche. Il 16 gennaio 1858 scrive ad Engels che deve tutto il suo "metodo" alla *Scienza della Logica* che ha appena "riletto", ed il 31 maggio 1858 scrive a Lassalle che «la dialettica hegeliana è l'ultima parola di ogni filosofia».

Certo, nella *Ideologia Tedesca* Marx aveva dichiarato che bisognava «abbandonare il terreno della filosofia» (*den Boden der Philosophie verlassen*), ma questa frase non deve essere intesa nel senso del positivismo di Comte (e cioè abbandonare il terreno della metafisica per quello della scienza cosiddetta "positiva"), ma nel senso di Hegel, che nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* aveva scritto che si doveva «contribuire a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, in modo da poter rinunciare al suo nome di "amore per il sapere" per diventare sapere effettivo. È d'altra parte ciò che io mi propongo».

Mi sembra filologicamente indiscutibile che Marx mirasse ad un sapere effettivo sulla storia, e sul modo di produzione capitalistico in particolare. È tuttavia, ancora nel 1870 Marx (che a questo punto non è più un "giovane Marx", ma un Marx "maturo") scrive queste righe: «I miei rapporti con Hegel sono molto semplici. Io sono un allievo di Hegel, e le presuntuose chiacchiere degli epigoni che credono di aver seppellito questo eminente pensatore mi sembrano francamente ridicole. È tuttavia, mi sono preso la libertà di adottare con il mio maestro un atteggiamento critico».

Personalmente, non riesco a leggere questa frase del Marx 1870 senza commuovermi ed ispirarmi, perché essa riflette al cento per cento il mio atteggiamento, ad un tempo deferente e critico, verso Marx e Lukács, e le chiacchiere di chi pensa di avere seppellito questi eminenti pensatori mi sembrano francamente ridicole. È tuttavia, mi prendo la libertà di adottare verso questi due miei maestri un atteggiamento critico, e non ho paura di eventuali giudizi sprezzanti, perché qui non si tratta di vanità personale o di riconoscimenti pubblici o privati, ma di discutere cose più grandi di noi e che ci sopravvivranno sicuramente in futuro.

La *Scienza della Logica* di Hegel discute nella dottrina dell'essenza la natura della contraddizione dialettica, e culmina infine nella dottrina del concetto (*Begriff*). Il capitale per Marx è quindi prima di tutto il *concetto* di capitale. Ma il *concetto* per Hegel, e quindi per Marx, è prima di tutto *autocoscienza dispiegata*, e quindi non sarà strano dire (anche se so bene che suonerà a prima vista assurdo) *che il comunismo per Marx è prima di tutto autocoscienza concettuale dispiegata* allo stesso modo che il capitale è inteso come *concetto* (*Begriff*), in quanto il *concetto* «afferra» (*begreifen*) tutte le determinazioni dialettiche del suo percorso logico. Del resto Hegel lo scrive: «Quando si ha di mira non la verità, ma soltanto la storia [...] ci si può di certo fermare alla narrazione. Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sebbene una conoscenza di ciò che in quello vi è di vero, ed in base al vero essa deve poi comprendere ciò che nella narrazione appare un semplice "accadere"».

Questa è una citazione tratta dalla dottrina del concetto della *Scienza della Logica* di Hegel, che lo stesso Marx ha dichiarato essere stata la sua lettura fondamentale per la forma d'esposizione (*Darstellungsweise*) della sua scienza filosofica in senso tedesco (*im deutschen Sinn*). Mi permetto di interpretarla liberamente: il pensiero di Marx non ha di mira soltanto la storia, e tantomeno la narrazione storica in quanto tale; il pensiero di Marx ha di mira la verità contenuta nel *concetto* (*Begriff*) di capitale; e la verità contenuta nel concetto di capitale è che esso è una *non-verità*, anche se certamente è una "fattualità" processuale in corso; ed è una *non-verità* perché è determinato dalla compresenza di *valore* e di *alienazione*; e tuttavia, pur essendo una *non-verità*, sviluppa dialetticamente nel suo processo di sviluppo alcune determinazioni speculative che rendono possibile il suo superamento comunista, che bisogna però cercare all'interno di esso, perché se lo si ricerca fuori di esso non lo si troverà mai.

Questa, ovviamente, è un'interpretazione. Non sono mica il Padreterno, per dire che si tratta della *vera* interpretazione di Marx finalmente scoperta dopo un secolo d'attesa! Prima di tutto, senso dei limiti e della misura! E nello stesso tempo, pazienza, testardaggine e perseveranza se si crede di aver imboccato la strada giusta. In questo caso, la strada giusta consiste nell'accertare che Marx riteneva il comunismo come una sorta di "sillogismo" del modo di produzione capitalistico dialetticamente sviluppato (uso il termine "sillogismo" nel senso del giudizio compiuto dalla logica del concetto della *Scienza della Logica* di Hegel), e allora cominciano qui i veri problemi, e cominciano soprattutto investigando il primato delle

categorie ontologiche modali di Marx. La sua scienza filosofica, infatti, è dominata dal primato della categoria modale di necessità, ed a me sembra che si tratti, con tutto il rispetto verso il "gigante" Marx, di un errore. Ma per questo sarà necessario ricostruire tutto il problema delle categorie modali.

Nella *Critica della Ragion Pura* Kant elabora mirabilmente una tavola delle categorie del pensiero, che è possibile a mio avviso adottare integralmente, con l'aggiunta peraltro di due rilievi non-kantiani (il fatto che esse sono anche categorie dell'essere, e non solo del pensiero, ed il fatto che è necessario dedurle storicamente e socialmente, e non solo in modo "trascendentale"). Le categorie sono dodici, ed a ogni categoria è legato un tipo di giudizio, per cui alla fine anche i giudizi sono dodici. I giudizi e le categorie sono raggruppati in quattro classi (quantità, qualità, relazione e modalità). Delle categorie di qualità e di quantità non ci occuperemo qui, ed in quanto alla categoria di relazione noterò soltanto che in essa si colloca il problema della contraddizione dialettica in quanto essa è distinta dal concetto di opposizione reale, per cui la contraddizione dialettica, lungi dall'essere fondata su un ristabilimento teologico di un *Intero* decaduto, connota semplicemente il rapporto organico di due opposti in correlazione essenziale (ad esempio borghesia e proletariato, che nella scienza filosofica di Marx non possono essere pensati se non in reciproca correlazione essenziale, nel senso che non ci può essere l'una senza l'altra, e viceversa, e quindi sia la "proletarizzazione della borghesia" che il correlato "imborghesimento del proletariato" sono sempre e solo relativi e mai assoluti). Ma su questo ordine di problemi "dialettici" torneremo più avanti nei prossimi capitoli.

Concentriamoci ora sulle categorie modali. Kant distingue tre tipi di giudizi "modali", che a loro volta hanno come oggetto tre distinte coppie categoriali: i giudizi assertori, che concernono la coppia modale esistenza/inesistenza; i giudizi problematici, che concernono la coppia modale possibilità/impossibilità; ed infine i giudizi apodittici, che concernono la coppia modale necessità/contingenza. Partirò da questa classificazione kantiana, che ritengo ottima ed esaustiva, del tutto indipendentemente dal fatto che Kant abbia voluto distinguere l'*essere* ed il *pensiero* (ma abbiamo visto che la *ratio* storica della sua scelta era la delegittimazione delle pretese ontologico-normative della metafisica signorile-feudale), ed anche indipendentemente dal fatto che *non* ci potesse essere in lui una deduzione sociale delle categorie (Adorno, Sohn-Rethel, ecc.), dal momento che la costituzione formalistica del soggetto è funzionale al modo destoricizzato e desocializzato con cui necessariamente la borghesia capitalistica interpreta la propria funzione storica e soprattutto la propria pretesa di eternità (fine della storia, ecc.).

Applichiamo allora le categorie modali al concetto di scienza filosofica di Marx. Per quanto riguarda l'esistenza, e cioè il giudizio assertorio di esistenza, è chiaro che per Marx il capitale *esisteva* realmente come rapporto sociale, e nei termini della dottrina dell'essenza della logica hegeliana era una sintesi determinata di essenza e di esistenza. Ed esisteva, appunto, come grande ammasso di merci sensibilmente sovrasensibile, non però come cosa (*Ding*), ma rapporto sociale di produzione fra

le polarità borghese e proletaria. Per quanto riguarda invece la necessità, o meglio il giudizio apodittico di necessità, egli riteneva che fosse *necessario* che il capitale, sviluppando dialetticamente le sue determinazioni, si rovesciasse ad un certo punto in comunismo, che diventava a questo punto un vero e proprio "sillogismo del capitale". La categoria di possibilità, o meglio il giudizio problematico di possibilità, diventava così del tutto secondario, e finiva con l'identificarsi di fatto con la contingenza, non a caso definita da Kant come il «contrario» della necessità. In questo modo, di tutte queste categorie modali, che in Marx a differenza che in Kant sono categorie dell'essere sociale e non solo del pensiero, trionfa una sola, la categoria della necessità, o meglio l'asserzione apodittica dell'esistenza della necessità storica.

La questione a questo punto non è più filologica, ma è filosofica al suo più alto grado. Certo, c'è anche un problema filologico, interessante ma secondario. Secondo Michel Vadée, che intende difendere Marx dall'accusa di necessitarismo teleologico e deterministico prefissato, in Marx non ci sarebbe mai il dominio della categoria di necessità, ma sempre e soltanto il dominio della categoria di possibilità intesa come potenzialità ontologica oggettiva (l'aristotelico *dynamei on* opposto alla possibilità come contingenza casuale assoluta, l'aristotelico *katà to dynatòn*). Secondo Bernard Chavance, invece, Marx avrebbe postulato un'inesistente modo di produzione mercantile semplice (inesistente storicamente come lo stato di natura russoviano, ma indispensabile come "grado zero" della postulazione dialettica), e da questa postulazione astorica avrebbe ricavato la triade dialettica, e cioè la tesi astratto-intellettuale (l'inesistente società mercantile semplice), l'antitesi negativo-razionale (le società classiste ed il capitalismo), ed infine la sintesi positivo-razionale (il comunismo come ristabilimento della proprietà individuale contro l'alienazione della proprietà privata). Più avanti torneremo sulle due tesi opposte ed incompatibili di Michel Vadée e di Bernard Chavance. Ma qui il problema non è quello di sapere se Marx sia "colpevole" o "innocente" (più esattamente, colpevole di necessitarismo deterministico e teleologico, oppure innocente di tutto questo). Si tratta di un affascinante tema di marxologia, anzi del tema marxologico indiscutibilmente più importante e decisivo, quello su cui si gioca l'avvenire teorico di tutta l'impresa di Marx. A me interessa qui stabilire non se abbia ragione la lettura "aristotelica" di Vadée oppure la critica "utopistica" di Chavance, quanto di accertare dove stia la *verità* della questione. E mi esprimerò in modo volutamente chiaro e deciso.

A mio avviso, una concezione apodittica della centralità modale della categoria di necessità nel passaggio dal capitalismo al comunismo (o se vogliamo, del comunismo come "sillogismo" del capitalismo) *non tiene assolutamente*, ma mi rendo conto che la storia non riesce in realtà a smentire niente, perché la teoria popperiana della falsificabilità empirico-storica degli enunciati di previsione può forse funzionare per la fisica e la biologia (ma secondo Lakatos, Kuhn e Feyerabend neppure per queste ultime), ma non può funzionare per il flusso storico futuro (non esistono infatti "date" falsificatrici, ed il 1991 non falsifica Marx, ma semmai

soltanto il modello staliniano di socialismo). No, il giudizio apodittico fondato dal primato della categoria modale di necessità *non* funziona, ma è invece il concetto di possibilità inteso in senso aristotelico come essente-in-possibilità (*dynamei on*), e non certo come contingente-casuale in possibilità (*katà to dynatòn*).

Questo è il punto essenziale della questione. Hegel poteva giustamente trascurarlo, perché il pensiero di Hegel era il pensiero della nottola di Minerva, che si alzava al crepuscolo e non pretendeva affatto di prevedere il futuro. D'altra parte la previsione del futuro ha necessariamente bisogno del concetto di «legge storica» da estrapolare, e ricordo che lo studioso svedese Liedman ha accertato scrupolosamente che *non esiste* nella *Scienza della Logica* di Hegel nessuna traccia dell'inesistente concetto di «legge storica». Il concetto di «legge storica» arriva con il positivismo, e *solo* con il positivismo.

Bisogna quindi *retrocedere* in modo dichiarato e palese dal primato della categoria modale di necessità (con il giudizio apodittico che la determina) al primato della categoria modale di possibilità intesa come potenzialità sociale ontologica (con il giudizio problematico che la determina). Bisogna quindi problematizzare la scienza filosofica di Marx, senza per questo distruggerla dalle fondamenta, buttando via il bambino con l'acqua sporca del necessitarismo. Il quale necessitarismo, probabilmente, è un'eredità indiretta delle escatologie (ebraiche o ebraico-cristiane che dir si voglia), ed è quindi un effetto della secolarizzazione di un precedente "piano occulto della storia" contenuto nella mente imperscrutabile di Dio.

Siamo quindi di fronte all'ennesimo caso di scelta fra Gerusalemme ed Atene. Se scegliamo Gerusalemme, o meglio la versione secolarizzata di Gerusalemme filtrata dalle teorie "borghesi" dell'inevitabilità del progresso storico, allora la scienza filosofica di Marx viene di fatto incorporata simbolicamente in un "piano di salvezza" dell'intera umanità in cui la Storia viene idolatricamente posta al posto di Dio e funziona appunto come il Dio della *Lettera ai Corinzi* di Paolo, che promette la liberazione attraverso il generale asservimento all'unico liberatore. Ma se Dio c'è, è necessario che sia appunto necessario, perché un Dio solo "possibile" non può essere veramente Dio, soprattutto nella versione monoteistica del termine.

Se scegliamo Atene, o più esattamente la tradizione del grande razionalismo filosofico greco, le cose cambiano completamente. Non esiste un Dio che ha stabilito dalla notte dei tempi un "piano occulto" della storia, che si svolge necessariamente alla spalle degli uomini, e non esiste di conseguenza un ceto sacerdotale che ne conosca i voleri segreti. Gli uomini sono esseri razionali (*logon echontes*) e soprattutto comunitari, e dispongono della capacità razionale (*logos*) di frenare il regno dell'illimitato delle ricchezze (*katechon*). Non esiste piano del mondo. Non esiste salvezza prefissata. Non esiste messia. Il messia non verrà mai. Produttori, salvatevi da soli!

Il comunismo è solo una possibilità ontologica dell'umanità (*dynamei on*). E chi vuole la "salvezza", deve solo scegliersi la religione migliore. In proposito, consiglio le più comunitarie, l'ortodossia e l'Islam. Chi invece vuole Marx, non può assolutamente prenderlo così com'è. Così com'è non va bene.

È tuttavia, possiamo trovare dentro Marx gli elementi per una correzione positiva di Marx? Ad esempio Michel Vadée lo pensa, e sicuramente anche Lukács lo ha pensato. Anch'io lo penso, ma penso anche che sia ancora "teologico" questo modo di ragionare, come se Marx fosse una sorta di equivalente laicizzato di Gesù di Nazareth, che non si può confutare mai, ma soltanto interpretare. Marx poteva sbagliarsi, e su questo punto della deduzione dialettica della necessità del comunismo si è sbagliato, e si è sbagliato per un insieme di ragioni. Da un lato, ha trasformato un suo legittimo desiderio di emancipazione in un convincimento sul funzionamento "legale" del processo capitalistico (*wishful thinking*), e questo capita a tutti, per cui chi è senza peccato scagli la prima pietra. Dall'altro, ha innestato un concetto di scienza filosofica hegeliana su di un tronco positivistico, in cui l'evoluzione verso il comunismo diventava una legge storica. Ciò ha prodotto il cosiddetto «materialismo storico», che cercherò di analizzare brevemente nel prossimo capitolo, nella sua grandezza e nei suoi pittoreschi fraintendimenti.

La saggezza non teleologica dei Greci deve restare al centro della nostra "rotta" storica, perché è la sola bussola di cui disponiamo. Le categorie di necessità fatale e di potenzialità possibile sono come due gemelline siamesi, che sono però "attaccate" soltanto superficialmente, non hanno organi vitali in comune, e possono così essere "staccate" con una facile operazione chirurgica. Il modo di produzione capitalistico per Marx possiede alcune caratteristiche di universalizzazione, che per lui sono la base "materiale" del comunismo stesso.

Il fatto che il capitalismo sia la base "materiale" del comunismo, ma debba però essere anche "idealmente" negato come *non-verità*, è uno dei più difficili enigmi del pensiero marxiano, ma è anche il luogo ideale in cui la dialettica funziona a pieno regime. Marx ha creduto opportuno affiancare alla sua scienza filosofica del concetto di capitale una scienza dichiaratamente non-filosofica, e cioè il cosiddetto "materialismo storico". Ed in che senso la scienza non-filosofica del materialismo storico si innesti nel tronco della scienza filosofica precedente sarà l'oggetto specifico del prossimo capitolo. Il "mistero Marx" resta comunque il mistero della compresenza di una scienza filosofica e di una scienza non-filosofica. È necessario "sopportare" la contraddizione.

XXXIV.

Il materialismo storico di Marx. Una scienza non-filosofica innestata su di una scienza filosofica dell'emancipazione umana. Storia, modo di produzione, forze produttive sociali, rapporti sociali di produzione, ideologia e rivoluzione

Il 2 settembre 1933 Karl Löwith scrisse a Gadamer: «Per me Marx è importante solo come esponente del crollo della filosofia hegeliana – l'ultima che credeva ancora in se stessa, alla filosofia come filosofia». Si tratta di una dichiarazione molto significativa. Circa trent'anni dopo, intorno al 1963, Louis Althusser avrebbe potuto sottoscrivere una dichiarazione molto simile. Anche per Althusser, che pure ha intenzioni teoriche e politiche assolutamente opposte a quelle di Löwith, Marx è importante come esponente del crollo della filosofia hegeliana, vista come l'ultima scuola che «crede ancora in se stessa», e cioè alla filosofia come filosofia. Simili sono anche gli esiti di entrambi. Per Löwith la delusione ed il disincanto assumono la forma della connotazione della filosofia di Marx come secolarizzazione della vecchia escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica inglese. Per Althusser la caduta della credenza nella epistemologia scientifica della teoria dei modi di produzione senza origine, soggetto e fine assume la forma del cosiddetto "materialismo aleatorio", e cioè del passaggio dalla necessità alla contingenza, in un oscillare non dialettico all'interno del giudizio assertivo apodittico di kantiana memoria.

Questa antipatia verso Hegel del Löwith 1933 e dell'Althusser del 1963 non deve stupire, perché dai tempi dei pittoreschi insulti di Schopenhauer e di Kierkegaard soprariportati è una costante della vergogna regressiva dei filosofi a riconoscersi come tali. Questa vergogna ha colpito anche Marx, ed è stata alla base della coazione a lasciare il campo della filosofia (*den Boden der Philosophie verlassen*) per cercare qualcosa di più "serio" su cui poggiare i piedi. In greco "scienza" si dice *episteme*, e deriva da un verbo che significa "poggiare saldamente i piedi per terra". L'illusione per cui abbandonando le "nuvole" della filosofia (come direbbe Aristofane, il primo "nuvolista" della polemica contro la filosofia, cui tutti i suoi successivi odiatori non hanno potuto aggiungere nulla se non positivistiche e disinformate bestemmie) si possa finalmente posare saldamente i piedi sulla "scienza" è evidentemente fortissima. Dipende però, ovviamente, che cosa intendiamo esattamente per "scienza" (*episteme, science, Wissenschaft*).

Il problema del perché tanti filosofi giungano a disprezzare il terreno della filosofia propriamente detta ed a auspicare un suo "superamento" che coincida con la

sua abolizione di fatto è stato posto per la prima (ed ultima volta) in modo insuperabile nel 1830 da Auguste Comte. Comte è considerato un filosofo poco sofisticato, ed ecco perché tutti i tromboni ed i palloni gonfiati lo citano poco. Eppure il suo codice è semplicissimo: la religione è per bambini o rimasti tali, la filosofia è per adolescenti o rimasti tali, solo la scienza positiva è per adulti veramente consapevoli di essere tali. Come ho detto, tutti i pomposi sofisticatoni non amano riferirsi a Comte, ma poi tutti fanno come se Comte fosse il loro *guru* indiretto. In Italia vi sono alcune scuole pittoresche di distruttori della filosofia come disciplina veritativa autonoma, anche se io mi limito a citarne solo due, quella di Galvano Della Volpe e dei suoi allievi (Colletti, Bedeschi, ecc.), e quella di Nicola Abbagnano e dei suoi allievi (Rossi, Viano, ecc.). In entrambi i casi tesori di conoscenza storiografica e filologica nella storia della filosofia occidentale portano ad un suicidio teoretico del valore di conoscenza veritativa dell'attività filosofica propriamente detta. La stessa cosa avviene peraltro anche per altre scuole, come quella althusseriana, che però non riesco a disprezzare come le precedenti. E non riesco a disprezzarla, pur disapprovandola radicalmente, perché almeno quest'ultima è intenzionata soggettivamente a valorizzare il materialismo storico di Marx, intenzione soggettiva che coltivo anch'io da quasi mezzo secolo.

Prima di passare al materialismo storico di Marx, oggetto di questo capitolo, è però necessario tentare di dare un'interpretazione storico-genetica ed ontologico-sociale a questo curioso fenomeno dell'odio filosofico verso la filosofia, esempio di masochismo culturale apparentemente inesplicabile. Non esistono infatti esempi similari di odio dei calciatori verso il calcio, dei filatelici verso i francobolli, dei fisici verso la fisica, dei biologi verso la biologia e dei pittori verso la pittura. Il pittoresco odio di Löwith, filosofo che ha dedicato la vita alla filosofia, nei confronti della filosofia come filosofia, odio condiviso da più del cinquanta per cento delle tribù accademiche dei professori di filosofia, è infatti un *caso* assolutamente *unico*. I giuristi non odiano il diritto, i sociologi non odiano la sociologia, gli economisti non odiano l'economia. Solo la stupida e masochistica tribù dei filosofi non perde mai occasione per dire che in realtà irride la «filosofia per la filosofia», modo pleonastico ed enfatico per indicare la filosofia *tout court*. Una volta risolto questo problema generale (quello del "superamento" della filosofia attraverso la scienza, o presunta tale), possiamo poi affrontare in modo corretto il perché Marx ritenne necessario a partire dal 1845 (e cioè dall'*Ideologia Tedesca* circa) affiancare una scienza non-filosofica, di tipo inevitabilmente positivistico prima e maxweberiano dopo, alla scienza implicita precedente, chiamandola poi «materialismo storico».

Il surreale fenomeno di filosofi che si vergognano di praticare la filosofia come attività specifica caratterizzata da pretese conoscitive di tipo veritativo (unico esempio in tutta la storia delle professioni, con la sola parziale eccezione dei prosseneti e dei *killer* della mafia) non può essere spiegato attraverso Kafka, Borges o il principe De Curtis (in arte Totò), ma può essere agevolmente compreso attraverso il codice genetico della pressione sociale. A partire dalla metà del Settecento e dell'unificazione simbolica dello spazio e del tempo (materia e progresso), della costituzione

formalistica del soggetto e della delegittimazione delle pretese normative della metafisica, il mondo cessa di essere "problematico", e diventa così socialmente vergognoso continuare infantilmente a problematizzarlo, proprio quando il tempo diventa denaro, lo spazio area edificabile, il lavoro produttivo oggetto di compravendita vantaggiosa. L'ultima trincea della problematizzazione è il concetto di "finito" in Fichte come metafora del dispotismo signorile e feudale e di "assoluto" in Hegel come metafora della consapevolezza della comunità nazionale tedesca (richiamo qua le due interpretazioni di Merker e di Pöggeler). Dopo il 1830 il filosofo diventa una sorta di pittoresco e marginale rompiballe che intende continuare a problematizzare un mondo che ambisce invece ad essere considerato normale, evidente, "naturale" ed ovvio. È all'interno di questo mutamento culturale della borghesia capitalistica che Comte può proporre di considerare il filosofo come un eterno "adolescente". La sua proposta suscita un immediato entusiasmo soprattutto da parte di chi non ha mai neppure sentito nominare il suo nome. Lo "spirito del capitalismo" può tollerare la religione purché stia al suo posto, si occupi di negretti, disgraziati, poveracci, emarginati e moribondi, venendo così incontro ai tagli neoliberali delle spese di *welfare*, e non pretenda di essere normativa nella vita sociale, il cui unico Dio deve essere la legge economica della domanda solvibile. In quanto ai filosofi, anche ad essi può essere lasciato un piccolo spazio per l'intrattenimento di adolescenti nevrotici, signore con velleità mondane e gente di una certa *Kual Kultura* (per dirla con Stefano Benni). E tuttavia Hegel significa pur sempre la pretesa di sovranità conoscitiva, e soprattutto veritativa, della filosofia intesa come scienza filosofica. La pressione sociale si alza allora immediatamente contro questa sconcia pretesa inaccettabile. Ma come, ci siamo appena liberati dei preti, ed arrivano i filosofi hegeliani a dirci come devono andare le cose! Rinchiusi negli armadi i turiboli, sono ora i portafogli pieni, e solo i portafogli pieni, ad esser sovrani del bene e del male!

È questa la radice materiale del confinamento della pratica filosofica alle facoltà di filosofia, in cui è proibita e diffamata qualunque attività interpretativa del mondo, accusata di "dilettantismo", oppure della sua derubricazione a cura psicologica per semicolti problematici. Dal 1850 circa una gigantesca pressione sociale agisce in questa direzione, ed è questa pressione sociale, diretta ma più spesso indiretta, a spiegare il fenomeno altrimenti inesplicabile di una categoria (i filosofi) che si vergogna e diffama la propria stessa attività professionale. In proposito, i *harakiri* degli allievi di Galvano Della Volpe e di Nicola Abbagnano sono particolarmente grotteschi per il loro ingenuo scientismo laico-positivistico ed il loro infantile odio verso Hegel, di cui non sono degni neppure di allacciare le scarpe. Altro è il discorso da fare per personaggi come Karl Löwith o Louis Althusser, ed altro ancora è il discorso da fare per Karl Marx, un discorso che ora bisogna cominciare a fare.

Nessuno sfugge alla *pressione sociale* del proprio tempo. Per parafrasare Aristotele, solo una bestia o un dio può farlo. Ma Karl Marx non era né una bestia né un dio, ed a partire dal 1845 non poteva in alcun modo sfuggire alla pressione sociale, pressione sociale *integralmente "borghese"*, e per nulla proletaria, di giusti-

ficare scientificamente le sue pretese dottrinali. Marx si vide quindi *costretto* dalla pressione sociale dell'ambiente borghese ad "abbandonare" il campo della filosofia (e cioè della valutazione del mondo), per passare al campo della dimostrazione scientifica, e cioè al materialismo storico. La genesi sociale della scienza marxista della storia *non* sta quindi in un passaggio epistemologico interno (e tantomeno in una "rottura epistemologica", per dirla con Althusser ed i suoi seguaci), ma deriva da una *pressione sociale esterna*, quella dell'ordine sociale indiretto di giustificare scientificamente quanto si intende sostenere. La genesi logica del materialismo storico inteso come scienza autonoma senza presupposti filosofici di alcun tipo, ma fondata unicamente sui propri presupposti epistemologici "liberi" da ogni metafisica e da ogni filosofia della storia, sta quindi quasi completamente in una *coazione sociale esterna*. Ho prima chiarito che la gnoseologia, e la sua figlia "pazza" chiamata epistemologia, è la vera ed unica metafisica della borghesia. "Sii scientifico!", è l'ordine che sostituisce il precedente ordine feudale-signorile: "Credi in Dio!". È questa – e non altra – e la genesi sociale materiale del materialismo storico: se vuoi sostenere una tesi filosofica (ad esempio: il capitalismo è una non-verità, ecc.), non puoi farlo direttamente, ma devi travestirla da tesi scientifica (ad esempio: il modo di produzione capitalistico è caratterizzato da leggi scientifiche interne che porteranno infallibilmente alla sua fine matematicamente prevedibile). Questa, e non altra, è la genesi sociale materiale della teoria del materialismo storico. Una volta che la si sia ben capita, e non si cada più nella pittoresca assurdità della "rottura epistemologica", è possibile finalmente passare alla sua esposizione problematica.

La categoria scientifica di «modo di produzione» è già accertata nel 1845, e contraddistingue il materialismo storico di Marx fino al 1883, anno della sua morte, per poi subire un'eclisse al tempo del marxismo della seconda (1889-1914) e della terza internazionale (1919-1943), fino ad essere rivalutata e "ripulita" a partire dagli anni Sessanta del Novecento dalla scuola di Louis Althusser e dei suoi epigoni. È possibile anche chiamare il «modo di produzione» *concetto* (*Begriff*), ma sarebbe improprio, perché il *concetto* propriamente filosofico (più esattamente, della scienza filosofica) è un'unità indivisa di conoscenza e di valutazione etica, mente la categoria scientifica di modo di produzione è pensata come categoria fondativa di una scienza non-filosofica. È vero che dire modo di produzione capitalistico evoca immediatamente l'unità di alienazione e di valore, lo sfruttamento, l'estorsione del plusvalore assoluto e relativo, la diseguaglianza fra individui, classi e nazioni, l'orgia smisurata dell'accumulazione di ricchezze, in una parola ciò che Marx usava chiamare "merda" (*Scheisse*). E tuttavia la categoria di modo di produzione non è un concetto di una scienza filosofica propriamente detta, ma è una determinazione storica che in quanto tale prescinde dalla valutazione di tipo "intuitivo" cui però non può ovviamente sottrarsi, se non crediamo (come personalmente non credo) né alla avalutatività maxweberiana né alla fallacia naturalistica humeana.

In un'ottica kantiana di deduzione trascendentale delle categorie, il modo di produzione deriva logicamente dal fatto che la categoria di produzione in generale viene fatta passare per le forme a priori della sensibilità dello spazio e del

tempo. In altri termini, il modo di produzione marxiano deriva da una spazio-temporalizzazione storica della categoria di produzione in generale, su cui si era basata (e tuttora si basa) l'economia politica intesa come "sapere immediato" della produzione capitalistica. E tuttavia in un'ottica di deduzione sociale delle categorie – come quella che cerco di sviluppare in questo scritto – la categoria di modo di produzione *si oppone* in modo antagonistico alla categoria "borghese" di produzione in generale, e ne rappresenta appunto un'opposizione determinata che ne delegittima la pretese di validità normativa. Il pensiero borghese-capitalistico è infatti un pensiero "naturalistico", fondato sulla destoricizzazione e sulla desocializzazione del soggetto (Kant), della proprietà privata (Locke), della natura umana (Hume), ed appunto anche della produzione e dello scambio (Adam Smith). Più esattamente, la falsa coscienza necessaria del suo modo di nascondere a se stesso ed agli altri (e cioè ai suoi sfruttati) la sua storicità è appunto la sua naturalizzazione. La produzione capitalistica specifica viene ipostatizzata in "produzione in generale", e tutto ciò che non vi rientra logicamente viene diffamato come "anomalia", "ritardo", "inefficienza", ecc. (schiavismo, feudalesimo, comunità dette impropriamente "primitive" e "selvagge", più tardi socialismo novecentesco ribattezzato "economia amministrativa di comando", ecc.). Karl Polanyi ha dimostrato con una ricchissima documentazione storico-comparativa che questo processo di naturalizzazione è del tutto falso e mistificato, in quanto in generale il processo economico è incorporato (*embedded*) nella riproduzione complessiva della società, e la sua autonomizzazione, storicamente presentatasi nel Settecento inglese, è una anomalia artificiale che non può decentemente pretendere ad alcuna "naturalità".

La categoria marxiana di «modo di produzione» è quindi una categoria scientifica ottima, a tutt'oggi insuperata. Essa permette almeno due cose insieme, e cioè una storicizzazione determinata sul piano conoscitivo, ed una polemica ideologica sul piano storico-politico. I teorici della naturalità della produzione in generale, infatti, da un lato rendono impossibile la conoscenza della storia passata, e dall'altro fanno passare il loro processo di sfruttamento classista come il modo "giusto" e "razionale" di guidare la riproduzione sociale in generale.

Marx riprende qui lo spirito (non certo la lettera, essendo un universalista di tipo hegeliano) del nominalismo di Occam, che ai suoi tempi si era già opposto al "potere mistificatorio" dei falsi universali (in questo caso, il falso universale dell'inesistente produzione in generale). E questo non deve stupire, perché lo "spirito" della grande filosofia *passa attraverso* i diversi modi di produzione. La categoria di modo di produzione è uno strumento inestimabile, perché permette di pensare fino in fondo la storicità del capitalismo, e quindi l'illegittimità della sua arrogante pretesa di durare per sempre e di essere così la "fine della storia". In proposito, vi sono almeno due rilievi da fare subito.

In primo luogo, la cosiddetta teoria marxista della "fine della storia", per cui il comunismo viene collocato in modo deterministico-teleologico-necessitato alla fine del corso storico, che viene così "idealmente" interrotto, deve essere non solo respinta come insostenibile, ma anche interpretata come una "ricaduta ideologica"

della precedente teoria borghese della fine capitalistica della storia intesa come scoperta della "produzione in generale". Si è qui di fronte a due vere e proprie destoricizzazioni, entrambe deterministico-teleologico-necessitate, di tipo "naturalistico", in quanto non vi sono differenza logiche di principio fra la destoricizzazione della produzione in generale borghese e la destoricizzazione della produzione comunista perfetta finale. Si tratta infatti di due varianti complementari, gemellari ad antitetico-polari di fine della storia. È molto importante impadronirsi concettualmente di questo punto, perché generalmente la teoria marxista della fine comunista della storia è fatta risalire ad una secolarizzazione indebita dell'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica (Karl Löwith ed i suoi numerosissimi seguaci). Non nego che anche questo fattore possa aver giocato un certo ruolo nella diffusione e nella "popolarizzazione ideologica" di questa concezione della fine (comunista) della storia. Ma insisto sul fatto che la derivazione principale dell'ideologia della fine (comunista) della storia non proviene dal messianesimo imperfettamente secolarizzato, ma proviene dalla precedente ideologia della fine (capitalistica) della storia sancita dalla scoperta (scientifica) delle eterne leggi "naturali" della produzione razionale.

In secondo luogo, occorre tenere ben distinta la categoria scientifica di modo di produzione (lo ripeto: categoria conoscitiva ottima, ed a tutt'oggi insuperata: domani chissà!) della cosiddetta teoria dei cinque stadi successivi obbligati della storia universale dal passato al futuro attraverso il presente, teoria di origine chiaramente eurocentrica ed occidentalistica che poi diventò una protesi ideologica del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991). I cinque stadi sarebbero nell'ordine il comunismo detto primitivo, il modo di produzione schiavistico, il modo di produzione feudale, il modo di produzione capitalistico, ed infine a coronamento e fine della storia il modo di produzione comunistico (intendendo in questo modo il cosiddetto "socialismo" una formazione economico-sociale di transizione fra il capitalismo ed il comunismo propriamente detti). La questione è a mio avviso teoricamente chiara, e può essere sinteticamente formulata così: è bene *accogliere*, sia pure criticamente, la categoria marxiana di modo di produzione come risposta determinata alla categoria borghese-capitalistica di produzione in generale, cuore della metafisica destoricizzata e desocializzata del sistema globale dello sfruttamento e della diseguaglianza, ed è bene anche *respingere* senza *se* e senza *ma* la cosiddetta teoria della successione dei cinque stadi.

Che Marx abbia sostanzialmente condiviso per una certa parte della sua vita una qualche versione della teoria dei cinque stadi è possibile, ma in sede scientifica non è molto rilevante. È invece plausibile ciò che hanno sostenuto molti autori (Hosea Jaffe, Samir Amin, Umberto Melotti, Perry Anderson, e sulla loro scia il modesto scrivente), e cioè che gli interessi di Marx verso il modo di produzione asiatico (testimoniato da un ricco capitolo dei *Grundrisse*) e verso le società impropriamente dette primitive (testimoniate dai quaderni antropologici ed etnologici raccolti da Lawrence Krader), e cioè che in Marx c'è già una visione multilineare e non-necessitata della storia universale, e l'unilinearismo è stato un successivo

fraintendimento compiuto delle due formazioni ideologiche "marxiste" posteriori della seconda e della terza internazionale, su cui ritornerò in modo più analitico nel prossimo capitolo dedicato ad una storia "materialistica" del marxismo inteso come successione di formazioni ideologiche determinate da "vincoli" di legittimazione esterna.

È possibile "svincolare" la categoria scientifica di modo di produzione da qualsiasi filosofia della storia? Molti lo hanno pensato, ad esempio la scuola di Louis Althusser. La scuola di Louis Althusser, infatti, si basa proprio sul fatto che la categoria di modo di produzione, ritenuta una categoria interamente scientifica e completamente priva di presupposti filosofici, può e deve essere pensata senza il peso metafisico dell'*Origine*, del *Soggetto* e del *Fine*. Da un punto di vista puramente epistemologico, si tratta a mio avviso di un'operazione astrattamente possibile. La storia viene pensata come un campo di strutture, in cui le strutture sono come le bamboline russe di legno, l'una dentro l'altra. Ma il modello epistemologicamente puro non solo non è una scienza filosofica, ma non è neppure una scienza propriamente detta. Strappata dall'origine, dal soggetto e dal fine, la storia diventa totalmente astorica, ed il modo di produzione diventa un puro oggetto di studio universitario, una sorta di idea platonica per chi non crede nel mondo delle idee (ritenendolo ovviamente troppo "idealistico"). All'interno di questa destoricizzazione integrale e di questo misticismo della "struttura" resta soltanto un culto della cosiddetta aleatorietà, in cui il concetto di *potenzialità ontologica* (*dynamei on*) sparisce completamente, e viene restaurato integralmente il principio dei giudizi assertivo-apodittici kantiani, e cioè il principio della contingenza (*katà to dynatòn*). Non mi stancherò mai di ripeterlo: il principio della *contingenza aleatoria*, oggi molto di moda fra gli universitari confusionari, è soltanto l'opposizione reale dialetticamente non mediata del *principio della necessità*. Entrambi i principi sono le polarità non mediate del *giudizio apodittico modale* di kantiana memoria.

L'isolamento della categoria di modo di produzione da qualsiasi filosofia della storia è quindi possibile, ma è possibile soltanto come operazione dell'intelletto astratto (*Verstand*). In realtà, il pensiero di Marx è *anche* necessariamente una filosofia della storia, e non potrebbe non esserlo, per una ragione di facilissima comprensione. Dopo il 1760 circa *tutte indistintamente* le oggettivazioni teoriche sistematizzate sono necessariamente forme di filosofia della storia, ed il fatto che qualcuno possa dire: «Tutte le altre lo sono, salvo la mia, che unica fra tutte è soltanto "scientifica" e disincantata, e quindi non lo è» non può che suscitare il riso, come se qualcuno che si trova al sole con gli altri dicesse: «Tutti voi fate ombra, all'infuori di me che non la faccio!».

Prima del 1760 circa in Europa regnava la *storia biblica*, che dava luogo a forme differenziate di teodicea. La storia biblica era anch'essa a suo modo una "filosofia della storia" (ed infatti Löwith la tratta come tale), ma si tratta a mi avviso di un'estensione indebita che crea confusione. La vera e propria filosofia della storia "moderna" (Turgot, Condorcet, Herder, poi Fichte, Hegel, Marx ecc.) nasce proprio svincolandosi dalla storia biblica e per così "autocertificandosi", ed a questo punto

è di importanza solo secondaria l'accettazione della teoria dell'integrale secolarizzazione di categorie precedentemente teologiche (Carl Schmitt), oppure l'accettazione della teoria della nuova fondazione razionale non secolarizzata (Werner Blumenberg). Marx ha una filosofia della storia per il semplice fatto che *tutti* dopo il 1760 hanno in Europa una filosofia della storia, anche e soprattutto coloro che dichiarano di non averla e di esserne per così dire "immuni".

Come è universalmente noto, la categoria scientifica di "modo di produzione" si specifica e si determina attraverso il "gioco" di tre determinazioni ulteriori, il progresso delle forze produttive sociali, la natura classista dicotomica dei rapporti sociali di produzione, ed infine l'ideologia e le forme di coscienza ideologica degli agenti sociali. In seconda istanza, la correlazione dialettica essenziale dei primi due termini (forze produttive e rapporti di produzione) è stata chiamata dallo stesso Marx "struttura" (*Struktur*), mentre il complesso delle forme ideologiche è stato chiamato "sovrastruttura" (*Überbau*). Si tratta del notissimo modello epistemologico marxista, che esiste senza radicali modificazioni da più di cento e cinquanta anni. Il fatto che sia notissimo non ci esime però da un insieme di brevi considerazioni di chiarimento ulteriore.

La correlazione essenziale fra forze produttive e rapporti di produzione (o più esattamente, fra sviluppo classista delle forze produttive come fattore essenziale di dominio sociale e natura antagonistica polare dei rapporti sociali classistici di produzione) è a tutti gli effetti una *contraddizione dialettica*, che trova il più vicino riferimento concettuale nella dottrina dell'essenza della *Scienza della Logica* di Hegel. In questo senso Lenin poté scrivere nei suoi *Quaderni Filosofici* che chi non ha letto e capito la *Scienza della Logica* di Hegel non può capire *niente* del *Capitale* di Marx. Vorrei sottolineare questa paroletta "niente", perché appunto senza la scienza della logica hegeliana il *Capitale* di Marx diventa un normale trattato di economia politica di "sinistra" (nel linguaggio di Claudio Napoleoni, un trattato di economia politica critica e non un testo fondativo di critica dell'economia politica).

Perché è importante considerare come una contraddizione dialettica i due poli in correlazione essenziale delle forze produttive e dei rapporti di produzione? È importante farlo, perché se non lo si fa e li si considera separatamente dal punto di vista dell'isolamento dell'intelletto astratto (*Verstand*), si hanno due processi paralleli, quello del "progresso della scienza e della teconologia", da un lato, e quello della "ingiustizia sociale" da correggere riformisticamente in qualche modo, dall'altro. "Progresso della scienza" e "questione sociale", infatti, sono i due lati concettuali della destoricizzazione e della desocializzazione della categoria. Da un lato, lo sviluppo delle forze produttive è visto come un processo di tipo non sociale ma puramente tecnologico-applicativo, e la storia degli ultimi due secoli diventa storia dei progressi della tecnologia, dalla macchina a vapore al *computer*. Dall'altro, ai rapporti di produzione viene tolto ogni carattere classista-antagonistico, e viene invece di tanto in tanto benevolmente riconosciuto che esiste una "questione sociale" di sacche di povertà cui porre rimedio con un accurato uso bilanciato di poliziotti, prigioni, assistenti sociali, spesa pubblica, preti caritatevoli,

ecc. È chiaro dove vanno sempre "praticamente" a parare i processi ideologici di destoricizzazione e di desocializzazione.

La trinità di produzione in generale, storia del progredire della tecnologia e questione "sociale" intesa in senso poliziesco-assistenziale è appunto la trinità ideologica del modo di produzione capitalistico, che è del tutto ostile ed incompatibile con le due concezioni intrecciate di Marx, la scienza filosofica della negatività della produzione capitalistica e la scienza non-filosofica del modo di produzione capitalistico. Una volta attuata logicamente la destoricizzazione, essa può assumere poi una forma apologetica (la teoria neoliberale alla Popper, Berlin, ecc.), o una forma critica (la teoria del *Dispositivo Intrascendibile, Gestell*, di Martin Heidegger). La prima è rivolta alla *global middle class* ed all'infinita plebe clonata dei sudditi "felici" del capitalismo ormai del tutto privi di "coscienza infelice", mentre la seconda è rivolta ai tipi inquieti, colti e problematici, che sanno che il denaro non è tutto, ed esiste anche (sia pure non pagata) la riflessione pensosa sui destini ultimi del mondo degradato ed inquinato. In entrambi i casi, però, la storicità del modo di produzione capitalistico è negata.

Marx ha invece completamente ragione: forze produttive e rapporti di produzione formano una unità logica in correlazione essenziale, e danno luogo ad una contraddizione dialettica del tipo di quella esposta per la prima volta in forma sistematica nella dottrina dell'essenza della *Scienza della Logica* di Hegel. Ora cercherò di discuterle separatamente, ma si tratta solo di un accorgimento scolastico dell'esposizione. Nella realtà, queste due dimensioni sono inseparabili.

Iniziamo dal "lato" dello sviluppo delle forze produttive, o meglio dell'assolutizzazione della centralità storica del loro sviluppo. Questo primato dello sviluppo delle forze produttive, che ha indiscutibilmente caratterizzato il codice marxista originario di Engels e di Kautsky del ventennio 1875-1895, è stato variamente criticato in termini di "economicismo" (scuola di Louis Althusser), di "marxismo smithiano" (Robert Brenner), e di "teoria reazionaria delle forze produttive" (sinistra maoista in Cina del decennio 1966-1976).

In effetti in questa concezione non esiste più una vera contraddizione dialettica fra i due termini, che implicherebbe una loro relazione essenziale (nella terminologia di Kant, un giudizio disgiuntivo della reciprocità di azione e reazione), ma semplicemente un rapporto estrinseco di "adeguamento", per cui di volta in volta i rapporti di produzione si "adeguano" alla sviluppo delle forze produttive stesse. Le forze produttive crescono, dalla scoperta del fuoco all'ingegneria genetica, e mano a mano che "crescono" i rapporti di produzione si "adeguano", dallo schiavismo al feudalismo al capitalismo fino al comunismo inteso come trionfo finale dello sviluppo delle forze produttive.

Esiste una sterminata letteratura marxologica rivolta ad "assolvere" Marx da questa concezione, ed in generale fanno da "parafulmine", prendendosi tutta la colpa, Engels, Kautsky, Lenin, Stalin, ecc. Si tratta di un'ottica di tipo teologico-pretesca, come se il problema fosse quello di "assolvere" Marx "discolpandolo" dall'economicismo o dal marxismo smithiano, in base al solito ipocrita principio

della "perfezione del fondatore" e del "fraintendimento degli epigoni". A me sembra – con le mie modeste competenze di marxologo – che il buon Marx *non* possa essere completamente assolto dall'accusa di economicismo, in quanto innumerevoli passi delle sue opere consentono appunto una lettura economicistica (per non dire di peggio!). Ma il problema non sta nel palleggiamento delle responsabilità, robaccia da teologi fanatici, ma in un dilemma ben diverso: dato e non concesso che la teoria dell'"adeguamento" semiautomatico dei rapporti di produzione allo sviluppo neutrale delle forze produttive inteso come variabile indipendente *non* è una concezione dialettica, ma esclusivamente meccanicistica, è possibile abbandonarla senza con questo buttare via tutta la concezione della centralità del modo di produzione?

Prudentemente risponderei di no: probabilmente sì. Mi sembra evidente che la teoria dell'*adeguamento* dei rapporti sociali di produzione allo sviluppo delle forze produttive è una semplice variante di "sinistra" (e nemmeno troppo!) della concezione borghese del progresso, non lascia spazio a nessuna teoria della prassi rivoluzionaria (perché infatti "darsi da fare" se intanto le forze produttive ci risolveranno il problema?), ed è incompatibile con qualunque teoria della contraddizione dialettica. Occorre quindi respingere *in toto* e senza compromessi teorici la teoria meccanicistica dell'adeguamento, senza peraltro cadere nella sua polarità opposta, la concezione per cui il comunismo si fonderebbe su di un atto comunitario di volontà morale egualitaria anche in presenza di una terribile penuria che ci costringe ad eliminare i bambini malformati ed a abbandonare i vecchi sdentati nella steppa o sulla banchisa polare. La teoria meccanicistica dell'adeguamento è una *tentazione permanente* del cattivo marxismo, non soltanto perché è purtroppo spesso avallata dalla "lettera" di Marx, ma perché "risolve" il problema della rivoluzione. Essa percorre l'intera storia del marxismo, dal suo fondatore Kautsky, che vedeva così assicurato l'accesso al potere dei suoi operai protestanti lettori di compendi di volgarizzazione di Darwin, fino a Toni Negri ed alle sue moltitudini desideranti, che possono finalmente servirsi al supermercato senza pagare sulla base dell'incredibile sviluppo delle forze produttive. Come il ballo in maschera e la commedia dell'arte, anche l'economicismo può travestirsi in molti modi, ma solo gli sciocchi non capiscono che è sempre lo stesso, si presenti in doppiopetto da *manager* oppure nell'abito *casual*-straccione del frequentatore dei centri sociali di vario tipo.

Il tema dello sviluppo delle forze produttive ha anche un altro aspetto, forse ancora più importante. Si tratta della possibilità di uno sviluppo distruttivo delle forze produttive, il che farebbe diventare immediatamente legittima un'eventuale teoria della cosiddetta "decrescita". Il tema è delicato, ma non può essere ignorato.

Ai tempi di Marx e di Engels, il tema di uno sviluppo pericoloso e distruttivo delle forze produttive non era ancora socialmente visibile, e sarebbe ingiusto ed antistorico rimproverarli *a posteriori* di non averlo preso adeguatamente in considerazione. Certo, ci sono nelle loro opere molte citazioni, che mettono in guardia dall'inquinamento urbano e soprattutto dall'eccessivo sfruttamento "industriale"

dell'agricoltura, e questo consente a molti benevoli commentatori di farli diventare dei pionieri e dei padri dell'ecologia. E tuttavia, ancora una volta, il tema non è né teologico né filologico. La domanda è questa: nel contesto del bilancio teorico complessivo del pensiero di Marx (e di Engels), si trova già la consapevolezza della possibile deriva catastrofica e distruttiva dello sviluppo delle forze produttive (capitalistiche, ovviamente, non della "produzione in generale"), oppure questa consapevolezza non esiste ancora, ed allora dobbiamo *aggiungerla* noi, nel caso che volessimo definirci "allievi di Marx"?

A mio avviso, non c'è ancora, e dobbiamo aggiungerla noi. E questo per un insieme di ragioni, che possiamo sunteggiare in due grandi classi. L'attuale sviluppo delle forze produttive è infatti distruttivo su almeno due punti, la convivenza antropologica degli uomini e la tenuta ecologica dell'ambiente in generale. Marx non poteva esserne consapevole, perché nell'anno della sua morte, il 1883, entrambi gli aspetti non erano ancora visibili. In primo luogo, la stessa tenuta dell'etica borghese e della vita comunitaria operaia e proletaria funzionavano da *katekhon* all'attuale disfrenarsi di un totale individualismo anomico corrosivo di *tutti* i rapporti sociali, e non solo dei rapporti sociali solo "borghesi" o solo "proletari". In secondo luogo, gli equilibri ecologici del pianeta non erano ancora realmente intaccati nel loro complesso, ma soltanto in alcune aree geografiche limitate.

Oggi però le cose non stanno più in questo modo. Oggi la degradazione antropologica ed ambientale sono fatti visibili socialmente, anche se è evidente che ci siano i "negazionisti" che affermano che le cose non vanno affatto così male, che le prognosi catastrofiche sono eccessive ed infondate, che tutto questo complesso di problemi è un'invenzione di *snob* ecologisti occidentali che vogliono impedire ai cinesi ed agli indiani di comprarsi l'utilitaria, ecc. Non intendo entrare nel merito dello scontro fra negazionisti e catastrofisti. So bene che entrambi agitano come trofei totemici diagnosi opposte di cosiddetti "scienziati". In quanto agli "scienziati", essi sono corrompibili ancora più dei politici (che pure lo sono in modo pittorescamente svergognato), tanto è vero che se ne sono anche trovati alcuni che hanno sostenuto che le sigarette non fanno male anche se uno ne fumasse quaranta al giorno. Da come mi sembra di capire, la crisi ecologica generale del pianeta è *già in atto*, e questa è indubbiamente una ragione sufficiente di critica globale della produzione capitalistica (l'altra – ovviamente – è l'approfondimento delle diseguaglianze fra individui, popoli e nazioni, con il connesso sistema ideologico di manipolazione rivolto a sostenere in modo capillare che questo sistema della diseguaglianza è buono, benefico, libero e provvidenziale per tutti).

Così com'è, la teoria marxiana dello sviluppo delle forze produttive *non* è buona, e non può essere semplicemente ereditata e difesa contro i soliti "fraintenditori". Non funziona la teoria meccanicistica del cosiddetto "adeguamento", e non funziona la sottovalutazione del carattere distruttivo di questo sviluppo. Non può esistere un'ontologia dell'essere sociale che non lo dica chiaramente, e che si limiti al "ristabilimento" del cosiddetto "vero" pensiero di Marx. Lukács poteva ancora pensarlo nel periodo 1964-1971, quando scrisse la sua mirabile *Ontologia* ed i suoi

ottimi *Prolegomeni*. Ma oggi abbiamo un grado di consapevolezza complessiva migliore.

Passiamo ai rapporti sociali di produzione. La presa in considerazione della assoluta centralità di questi rapporti caratterizza molte forme di marxismo, dal pensiero di Gramsci a quello di Mao Tse Tung. Si tratta della versione del marxismo chiamata generalmente "filosofia della prassi", o del primato dell'attività rivoluzionaria. Chiediamoci: Marx stesso, al di là di certe sue inequivocabili affermazioni "economicistiche", che solo la *pietas* teologica può mettere sotto silenzio, era convinto della centralità dei rapporti sociali di produzione?

A me sembra di sì. Ed il fatto che questa centralità della lotta di classe (indiscutibile in particolare in molte sue opere storiche, da quelle che descrivevano il biennio 1848-49 a quelle che commentavano la Comune di Parigi del 1871) coesistesse contraddittoriamente con la teoria del cosiddetto "adeguamento" dei rapporti sociali di produzione alla crescita delle forze produttive ci mostra *ancora una volta* che un semplice "ritorno a Marx" è impossibile, perché Marx è come il Torso del Belvedere di Michelangelo, ed è un fascio di contraddizioni in buona parte non elaborate e non sistematizzate.

In primo luogo, la polarizzazione dicotomica nei modi di produzione precapitalistici fra proprietari di schiavi e schiavi (nel modo di produzione schiavistico europeo) e fra feudatari e servi della gleba (nel modo di produzione feudale europeo) non è quasi mai un criterio storiografico adatto a spiegare la dinamica di funzionamento del rispettivo rapporto sociale di produzione. Nel modo di produzione schiavistico mediterraneo sono bensì esistite grandi rivolte di schiavi (la Sicilia descritta da Diodoro, la rivolta dei gladiatori di Spartaco, ecc.), ma esse hanno caratterizzato soltanto un periodo storico molto limitato. Anche se l'idea che il mondo antico fosse caratterizzato dalla dicotomia liberi/schiavi caratterizza vari tipi di dilettanti (Stalin, manuali di materialismo storico della teoria dei cinque stadi, Hannah Arendt, Nietzsche e nicciani vari, *film* in costume chiamati *peplo*, ecc.), noi oggi sappiamo che il conflitto di classe fondamentale nel mondo greco non avveniva fra liberi e schiavi, ma fra liberi poveri e liberi ricchi, e che proprio la natura di questo conflitto è stata la matrice storico-genetica ed ontologico-sociale della teoria filosofica del *metron* e del *logos* come *katekhon* contro la dissoluzione sociale della guerra di tutti contro tutti. In quanto al mondo romano, Marx era un appassionato della sua storia (come chi scrive, del resto, che scambierebbe un solo manuale di storia romana per cinquanta di irrilevante e manipolata "storia contemporanea"), e sapeva bene che il conflitto di classe fra *optimates* e *populares*, senatori e cavalieri, ecc., è stato la chiave della dinamica sociale romana fino agli esiti imperiali augustei e post-augustei. E per finire, il crollo del mondo antico non è stato dovuto al conflitto fra liberi e schiavi (al di là degli argomenti del Kovaliov, la cui storia romana di tipo staliniano è stata la prima lettura di gioventù che mi ha acceso l'interesse per Marx), ma è stato dovuto ad un crollo generale della produzione classista antica, che ha posto le condizioni per le cosiddette "invasioni barbariche" (episodio, peraltro, solo occidentale, perché Bisanzio, che non era certamen-

te meno "romana" di Roma, ha tenuto ancora per mille anni e più). In definitiva, non intendo certo negare il conflitto fra padroni di schiavi e schiavi. Intendo però negare che questo conflitto sia stato decisivo per il passaggio "modale" europeo dallo schiavismo al feudalismo, ed intendo anche negare che sia stato decisivo in questo passaggio lo sviluppo delle cosiddette "forze produttive", pur tenendo conto delle cosiddette "innovazioni tecnologiche medioevali" (staffa per i cavalieri in armatura, mulini a vento, gioco dei buoi, rotazione triennale, ecc.).

Lo stesso discorso può essere fatto per la natura della lotta di classe nel medioevo europeo. Qui certamente assistiamo a momenti di acutissimo conflitto diretto fra i servi della gleba ed i loro padroni (*jacqueries* francesi del 1358, rivolte inglesi del 1381, ecc.), che sarebbe sciocco ignorare. La stessa rivolta dei contadini tedeschi del 1525, con massacro dei suoi capi religiosi come Thomas Munzer, è stata oggetto di studio particolare da parte di marxisti, da Engels a Ernst Bloch. E tuttavia non sarebbe serio sostenere che la ragione storica fondamentale del passaggio "modale" del feudalesimo al capitalismo si trovi in questo conflitto classista polare. È noto a tutti, infatti, che all'interno della società feudale si è poco a poco costituita a partire addirittura dal Duecento una classe manifatturiera e commerciale "borghese", o meglio protoborghese, che ha poi dovuto subire per alcuni secoli un processo di rifeudalizzazione signorile, e che solo dopo altri secoli ed in grazia di fattori esterni (commercio triangolare, ecc.) ha potuto realmente innescare il processo di transizione al capitalismo. Anche qui, come nel caso precedente degli schiavi greco-romani, i servi della gleba si distinguono per la loro sostanziale marginalità ed irrilevanza. Ci si può chiedere, allora, perché nel caso della polarità capitalistica, Marx abbia assegnato ai proletari un ruolo rivoluzionario "modale" che non aveva in alcun modo contraddistinto le classi sfruttate degli schiavi e dei servi della gleba nei precedenti modi di produzione precapitalistici.

In secondo luogo, infatti, la polarità sociale borghesi-proletari, da cui Marx si aspetta *direttamente* il passaggio "modale" al comunismo, deve essere fatta oggetto di una analisi particolare, al di là della stessa lettera di Marx. C'è qui un classico "punto cieco" della discussione marxista, punto cieco dovuto alle pie rimozioni di chi preferisce lasciare le cose in ombra piuttosto che "smentire" i suoi venerati maestri. Ma l'atteggiamento pio e politicamente corretto della venerazione filologica e teologica non è mai servito a nulla, se non a rinviare ed a rimandare il "momento della verità".

È infatti possibile che l'"errore" di Marx, perché certamente di un errore diagnostico si tratta, sia scattato sulla base di un incantesimo di una analogia storica impropria. Nella transizione fra il feudalesimo e il capitalismo, infatti, ci siamo trovati in Europa di fronte ad una classe che ha funzionato da "fronte avanzato per lo sviluppo delle forze produttive", e cioè la borghesia capitalistica inglese settecentesca, ed una classe "stagnante", o che ha incarnato storicamente la "stagnazione delle forze produttive", e cioè la nobiltà signorile tardofeudale. A questo punto, sembra evidente che Marx si sia irretito in una analogia ingannatrice, facendo diventare il proletariato "fronte avanzato per lo sviluppo delle forze produttive", e

la borghesia l'equivalente dei nobili di un secolo prima, e cioè il portatore storico della "stagnazione". Non riesco a spiegarmi altrimenti un errore diagnostico del genere.

La smentita è stata in proposito clamorosa. Il proletariato non si è dimostrato per nulla il portatore storico dello sviluppo delle forze produttive, e del resto nessuno vede perché avrebbe dovuto esserlo. Le classi subalterne non sono interessate ad uno sviluppo imprenditoriale delle forze produttive, ma ad un *sacrosanto* miglioramento individuale e collettivo delle condizioni di erogazione del loro lavoro e soprattutto ad un "riconoscimento" comunitario sul piano dei costumi (*Sitten*). In quanto alla cosiddetta "borghesia", si sono storicamente notati segni di stagnazione culturale e sociale (la famosa "decadenza", peraltro ampiamente sopravvalutata da un insieme di autori, da Tocqueville a Nietzsche, da Pareto a Spengler fino allo stesso Lukács), ma questi segni sono sempre stati dominati dal rinnovo degli *animal spirits* dell'investitore capitalistico. In un'ottica di modo di produzione marxiano, la borghesia non è *mai* Voltaire, Hegel, Beethoven, Stendhal e Balzac, ma è sempre e soltanto l'insieme statistico degli agenti anonimi ed impersonali della riproduzione capitalistica. Del resto, lo stesso Marx lo ha capito, quando ha parlato degli individui nel capitalismo in termini di "maschere di carattere" (*Charaktermasken*). In ogni caso, il succo del discorso è questo: nel modo di produzione capitalistico, al di là dell'errore (comprensibile) di Marx basato su di un incantesimo dell'analogia con la transizione modale precedente, il proletariato *non* è affatto il portatore storico dello sviluppo delle forze produttive, e la borghesia capitalistica *non* è di conseguenza il soggetto titolare della "stagnazione", e tantomeno della "decadenza", che è soltanto la trasposizione culturale della "stagnazione" stessa trasfigurata in caduta culturale e di gusto. Questo errore di Marx è comprensibile, ma non è scusabile il fatto che il dogmatismo conformistico lo abbia protratto inutilmente per più di un secolo. Ma qui ha funzionato un'*ingiunzione esterna* di carattere ideologico: così come la pressione sociale esterna nel ventennio 1875-1895 ha provocato l'ingiunzione ad una (inutile) dimostrazione scientifica di tipo previsionale positivistico del passaggio necessario dal capitalismo al socialismo (il famoso passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza, che si è rivelato meno "scientifico" del ritorno paolino del salvatore, la cui maggiore "lunga durata" è sotto gli occhi di tutti), nello stesso modo la pressione sociale esterna del mandato simbolico della classe operaia e proletaria ha provocato negli intellettuali marxisti l'ingiunzione ad una (totalmente inesistente) connotazione della borghesia come classe decadente, parassitaria e stagnante, e del proletariato operaio come fronte avanzato dello sviluppo delle forze produttive. Si è qui di fronte ad un insegnamento inesorabile: quando la riflessione sociale e storica, giusta o sbagliata che sia, si sottomette per conformismo politicamente corretto ad ingiunzioni esterne, magari filtrate ideologicamente in perfetta buona fede (e questo era sicuramente il caso di Marx, che non era alcun modo un intellettuale "organico" di ciniche burocrazie corrotte – il termine "organico" è usato nel senso di "rifiuti organici"), la rovina è sicura, e prima o poi arriverà infallibilmente.

Marx non ha mai avuto dubbi sul fatto che non esiste soltanto una "condizione operaia", ma esiste invece una vera e propria "classe operaia" intesa come soggetto storico rivoluzionario. Se ci fosse soltanto la "condizione operaia" (e non c'è alcun dubbio che esista, e – come dice Marx – che l'essere un lavoratore produttivo di plusvalore sia una "disgrazia"), sarebbe impossibile dedurre dialetticamente da essa un progetto rivoluzionario. La condizione operaia al massimo pretende "riconoscimento" dentro il modo di produzione capitalistico, e quasi sempre non l'ottiene, perché agli intellettuali non piace il grigiore del lavoro manuale, ed ecco perché sono sempre pronti a correre dietro a qualunque straccio colorato che gli venga agitato davanti nella corrida della simulazione situazionistica (Debord). In Marx, piuttosto, esiste un innesto all'interno di una classe filosofica (il proletariato, che ha da perdere soltanto le proprie catene, ed emancipando se stesso emancipa l'intera umanità, perché è la sola classe potenzialmente universalistica, laddove la borghesia non lo è, perché agita formalmente valori universalistici, ma poi vive di estorsione di plusvalore, e quindi di sfruttamento) di una classe definita in modo sociologico (l'operaio manuale di fabbrica) ed in modo economico (il salariato che scambia forza-lavoro con salario, e quindi fornisce un valore d'uso maggiore del valore di scambio che riceve). Le classi proletarie, salariate e operaie non si sovrappongono, né logicamente né storicamente. Mano a mano che procede lo sviluppo capitalistico, esse vengono "integrate" attraverso il sistema del consumo e attraverso la frammentazione individualistica delle vecchie comunità di resistenza precapitalistiche, tanto è vero che in generale le vere capacità ed i veri comportamenti collettivi "eversivi" della classe operaia avvengono dopo un'uscita recente dalle condizioni bracciantili, contadine ed artigiane precapitalistiche (le lotte operaie italiane del biennio 1968-69 ne sono addirittura un esempio da manuale), laddove ad un grado maggiore di integrazione la classe operaia diventa sempre più anonima "condizione operaia", in cui la coscienza di separatezza e di essere oggetto di sfruttamento e di vergognosa "invisibilità sociale" permane – ed anzi a volte addirittura aumenta – ma non esiste più la soggettività di essere in quanto tale un soggetto eversivo anticapitalistico rivoluzionario, nonostante il patetico "ronzare" di gruppetti fondamentalisti marxisti che continuano a suonare questo organetto.

Vi sono almeno due sintomi problematici interessanti nel pensiero di Marx, presenti nel cosiddetto *Capitolo VI inedito* del *Capitale* e nei cosiddetti *Grundrisse*. Il fatto però che questi due sintomi problematici non siano stati mantenuti nelle pubblicazioni a stampa fa pensare che lo stesso Marx non era sicuro fino in fondo della loro pertinenza "scientifica". È solo un sintomo, certamente, ma la scelta di non pubblicazione in condizioni di possibilità di pubblicare vorrà pur sempre dire qualcosa. In primo luogo, Marx sostiene in una citazione che il soggetto rivoluzionario capace di superare (*aufheben*) il modo di produzione capitalistico non deve essere limitato alla classe proletaria, operaia e salariata (come poi tutta la *vulgata* marxista ripeterà bovinamente per un secolo), ma deve essere individuato nel lavoratore cooperativo collettivo associato, dal direttore di fabbrica all'ultimo manovale generico non specializzato, lavoratore collettivo alleato con le potenze mentali

sprigionate dalla stessa produzione industriale capitalistica, potenze mentali che in genere Marx indicava con il termine inglese di *general intellect*. Nella storia del marxismo più recente l'insistenza su questa citazione fondamentale è stata soprattutto opera del marxista italiano Gianfranco La Grassa, completamente ignorato dal chiacchiericcio fatuo di "sinistra", e tuttavia lo stesso La Grassa ne ha anche fornito una critica, sostenendo (con buone ragioni) che questo soggetto si può forse formare a livello di fabbrica, e cioè di unità produttiva integrata, ma non di rete concorrenziale di imprese, in cui il lavoro si spezzetta e si antagonizza, ma non si "ricompone" certamente. Il che spiegherebbe, se fosse vero (come io credo), il fatto che la condizione operaia non abbia mai dato luogo ad una vera e propria soggettività rivoluzionaria dentro il rapporto di produzione industriale diretto (l'ultima illusione in proposito – non a caso tramontata e caduta nel discredito generale – è stata coltivata dalla corrente teorico-politica del cosiddetto "operaismo italiano" posteriore al 1956, e tuttora sopravvissuto attraverso tragicomiche metamorfosi).

In secondo luogo, Marx sostiene in un'altra citazione che il capitalismo tende, nel suo sviluppo tecnologicamente sempre più produttivo, a superare la cosiddetta "legge del valore-lavoro" (e cioè lo scambio di equivalenti in base al tempo di lavoro sociale medio contenuto in essi) già all'interno della stessa produzione capitalistica, per cui ormai le macchine, e solo le macchine, diventerebbero il cuore erogatore del cosiddetto "lavoro produttivo". Si avrebbero così le condizioni per l'accesso al comunismo (senza neppure la necessità di passare attraverso un "purgatorio" socialista, nel frattempo divenuto completamente obsoleto e superato storicamente) a partire dai punti alti della produzione capitalistica. Il fatto che Marx abbia sollevato questa possibilità in un quaderno di appunti per uso personale e non l'abbia ritenuta degna di pubblicazione a stampa deve far pensare, ma questo di per sé non sarebbe un argomento contro la sua plausibilità, che la rende degna di essere presa in considerazione. Si tratta – come è noto agli addetti ai lavori – della tesi di fondo della coppia postmoderna Negri-Hardt (cfr. i due testi *Impero* e *Moltitudini*). Ci si ritornerà sopra più avanti. Per ora basti dire che qui si fondono un'interpretazione ulta-economicistica del pensiero di Marx (la rivoluzione è derivata esclusivamente dallo sviluppo delle forze produttive), unita ad una riproposizione integrale dell'anarchismo, a volte chiamato surrealmente "autonomia" (oppure ancora più surrealmente "spontaneismo"), in quanto tutte le forme politico-partitiche (ed il partito leninista in particolare) vengono viste come forme omologhe al cosiddetto "socialismo", considerato una forma particolarmente odiosa di oppressione statalistica sul lavoro.

Queste due incertezze di Marx naturalmente gli fanno onore, in quanto si tratta del fisiologico "tastare" di un pensatore. Ma in esse c'è anche il "punto cieco" di un'incertezza di fondo sulla vera e propria decisività di un soggetto rivoluzionario collettivo, già proclamato entusiasticamente fin dal 1844, e poi mano a mano problematizzato fino alla tragicità. Ed infatti il pensiero di Marx presenta una componente "tragica", che del resto contraddistingue tutti i veri grandi pensatori. E la tragicità sta in ciò, che da un lato è vero che il capitalismo è unità di alienazio-

ne e di valore, ed in più è sorgente inesauribile di smisuratezza delle ricchezze, sfruttamento del lavoro vivo, degradazione antropologico-sociale della comunità umana e distruzione degli equilibri ecologici del pianeta, e dall'altro non è affatto sicuro che esistano forze soggettivamente capaci di superarlo (*aufheben*), perché potrebbero anche non esserci, al di là di una potenzialità ontologica (*dynamei on*), che però potrebbe restare sempre una potenzialità possibile ontologica senza mai approdare all'atto (*energheia*).

Il marxismo si svilupperà (e non poteva essere diversamente!) sulle due basi dell'ingiunzione ineseguibile alla cosiddetta "scientificità" e della rimozione della possibile tragicità. L'esame di queste due penose caratteristiche verrà fatto nel prossimo capitolo. Per ora vale la pena di osservare che la scienza non-filosofica di Marx, e cioè la sua teoria del modo di produzione capitalistico inteso come spazio topologico di un rapporto fra struttura e sovrastruttura, sfocia in un modello positivistico-previsionale che *non* è però in grado di prevedere realmente il passaggio necessario del capitalismo al socialismo.

Ne era consapevole l'empirico barbuto esule tedesco a Londra Karl Marx? È difficile saperlo. Non disponendo del metodo dell'evocazione delle anime dei defunti e dei tavolini che ballano si può rispondere sia sì che no. Personalmente tendo a rispondere di sì, per quello che Kant definirebbe un giudizio analitico, in cui il predicato è contenuto nel soggetto. Dal momento che la consapevolezza della tragicità è tipica delle persone sensibili ed intelligenti, e Marx era sicuramente una persona sensibile ed intelligente, ne consegue che Marx non poteva che essere consapevole della tragicità della storia, e non me lo vedo "firmare" ad occhi chiusi uno sciocco documento "marxista" sull'inevitabilità necessaria assoluta del passaggio inderogabile al comunismo. So bene che altre numerose citazioni consentono interpretazioni diverse. E tuttavia io interpreto così la frase-presentimento di Marx alla fine della sua vita: «La sola cosa di cui sono sicuro, è che io non sono marxista» (dichiarazione di Marx a Lafargue, riportata in francese nel testo, contenuto in una lettera di Engels a Bernstein del 3 novembre 1882).

Resta da trattare il decisivo tema dell'ideologia, che porta con sé il modello topologico struttura / sovrastruttura. Mi sembra evidente che il termine "materialismo storico" in Marx non ha nulla a che fare con un concetto scientifico di "materia", comunque definita, ma è al contrario indice di "strutturalismo storico", in cui la struttura occupa il posto della "materia" (o causa materiale) e la sovrastruttura occupa il posto della "forma" (o causa formale). In questo modello spariscono sia la causa efficiente (a meno che si intenda la prassi soggettiva del proletariato rivoluzionario come causa efficiente), sia soprattutto la causa finale (che il modello meccanicistico galileiano-positivistico non prevede, considerandola "metafisica" e quindi scientificamente impresentabile). In questo modo, il modello aristotelico delle quattro cause diventa il modello marxista delle due sole cause rimaste, e la "materia" diventa metafora della struttura, mentre la forma diventa metafora della sovrastruttura.

È possibile riscrivere un modello scientifico marxista rinunciando alla topologia simbolico-materialistica struttura/sovrastruttura? Sono state date in proposito molte risposte, per cui mi limiterò a dare la mia, sia pure in forma necessariamente apodittica. In una scienza filosofica della totalità espressiva, che "esprime" il concetto (*Begriff*) di negatività del capitalismo, c'è soltanto lo spazio logico per le determinazioni dialettiche della totalità stessa nel suo svolgimento logico, e quindi non ci può essere posto per una topologia spaziale struttura (sotto) e sovrastruttura (sopra), topologia evidentemente derivata dalla costruzione di una casa, in cui i piani abitativi si reggono sulle fondamenta (ed infatti nei sistemi della scienza filosofica di Aristotele, Spinoza e Hegel non ci può essere alcuno spazio per una topologia spaziale struttura/sovrastruttura). E tuttavia, in un modello di scienza non-filosofica, invece, non si può fare a mio avviso a meno di questa metafora topologica spazializzata. Per cui in definitiva sì, ci vuole la struttura (*Struktur*), e ci vuole anche sopra la sovrastruttura (*Uberbau*). Dipende però da che cosa si intende esattamente per "sovrastruttura", ed è proprio quello che ora discuterò brevemente.

Esiste nel marxismo una patologia infausta, ad un tempo mortale e ripugnante, che potremo definire brevemente "riduzionismo". La parola però è purtroppo insufficiente, perché indica solo una sorta di innocua insufficienza gnoseologica, per cui nella mia considerazione della totalità posso cadere nell'errore di "ridurre" eccessivamente l'importanza di alcuni "fattori", di cui si tratterà di "ristabilire" l'importanza con un adeguato "raddrizzamento". Tutto questo è fuorviante. Per "ridurre la complessità" (uso qui un termine di moda nella sociologia di Luhmann) è a volte necessario effettuare un'operazione consapevole di "riduzione" e di isolamento metodologico di fattori, ed in questo non trovo niente di male. Ci vorrebbe un altro termine, tipo "peste", o "tumore mortale", ma in mancanza di un termine adeguato sarà necessario segnalare la patologia con la necessaria severità. È anche poco importante accertare se per caso Marx e Engels fossero stati colpiti da questa ripugnante patologia, e basterà segnalare al lettore che essa è come l'AIDS, per cui se ci fai attenzione non te la prendi, e quindi puoi fare all'amore (e cioè praticare la scienza filosofica di Marx) senza pagarlo con la vita (e cioè con il contagio del riduzionismo).

La sovrastruttura esiste, ma essa è soltanto l'*ideologia*, o meglio l'insieme delle ideologie, forme di coscienza che è comunque è impossibile socialmente non avere, per cui un soggetto conoscente-agente privo di ideologia è una pura astrazione dell'intelletto, e non esiste storicamente nella realtà politico-sociale storicamente data. Chi solleva l'accusa di "ideologia" ritenendo di essere lui stesso privo di qualunque ideologia è uno sciocco illuso di essere titolare o di un punto di vista galileiano sul mondo sociale o di un "sapere assoluto" para-hegeliano sul mondo. In parole semplici, un tronfio imbecille, si dichiari "liberale" o "marxista" poco importa. Ed è bene capire questo, perché l'arte, la religione e la filosofia *non* sono ideologie, e quindi *non* fanno parte della sovrastruttura. La sovrastruttura, quindi, è *soltanto* l'insieme sociale delle ideologie.

Come ho detto, non ritengo fondamentale sapere se Marx e Engels redivivi avrebbero o no sottoscritto questa mia affermazione o l'avrebbero tacciata di "idealismo". Come dicono popolarmente a Roma, "non me ne potrebbe fregare di meno". La questione sta altrove, e sta nel fatto che si tratta di una questione di merito.

La struttura di un modo di produzione è quindi costituita dal rapporto dialettico della contraddizione fra lo sviluppo delle forze produttive sociali e la natura classista dei rapporti sociali di produzione, anche se abbiamo visto nella nostra precedente problematizzazione che questo modello strutturale *non* garantisce la deduzione "scientifica" della transizione e del passaggio "necessario", che resta solo una potenzialità ontologica possibile (*dynamei on*). La sovrastruttura di un modo di produzione è costituita *esclusivamente* dall'ideologia, che a sua volta è un campo antagonistico di forme di coscienza sociale strutturato al suo interno fra un lato di giustificazione e di legittimazione simbolico-razionale dei rapporti sociali di produzione vigenti (schiavistici, asiatici, feudali, capitalistici, ecc.), ed un lato di opposizione e di contestazione ad essi. Ad esempio il "marxismo", di cui mi occuperò nel prossimo capitolo, è stato un'ideologia, o più esattamente una formazione ideologica (aggiungo io: interamente legittima!) di opposizione e di contestazione al sistema capitalistico, ed il fatto che Marx sia stato o meno "marxista" è interessante per i suoi biografi, ma è del tutto irrilevante per la storia strutturale, materialistico-genetica ed ontologico-sociale del marxismo stesso.

L'arte, la religione, la filosofia *non* sono di per sé ideologie, e quindi *non* sono sovrastrutture. Certo, esiste, è esistito ed esisterà ampiamente in futuro un *uso ideologico* dell'arte, della religione e della filosofia. E non potrebbe essere diversamente, perché da dove potrebbe l'ideologia parassitare i propri contenuti ideali di riproduzione se non dall'arte, dalla religione e dalla filosofia stessa?

Ma allora, se l'arte, la religione e la filosofia non sono ideologie, e non fanno parte né della struttura né della sovrastruttura di un modo di produzione, allora che cosa sono e di cosa fanno parte? A questa domanda non si potrà mai rispondere finché si resterà prigionieri dell'incantesimo dello strutturalismo. L'arte, la religione e la filosofia sono infatti *forme permanenti e trans-storiche* dell'attività umana eterna di riproduzione ed interpretazione individuali e collettive del mondo, e quindi la loro migliore definizione possibile è stata data da Hegel in termini di "spirito assoluto". Esse infatti hanno certamente una storia (ed infatti Hegel fornì tre modelli di storia dell'arte, della religione e della filosofia), ma non possono ridursi integralmente a storia, laddove invece per sua propria natura l'ideologia è integralmente storia. L'ideologia è il luogo necessario del relativismo e del nichilismo, cui *nessuno* di noi (e tantomeno che scrive) potrà mai sfuggire, mentre l'arte, la religione e la filosofia sono invece le sole forme culturali e sociali che possono invece sfuggire al relativismo ed al nichilismo stessi.

La riduzione dell'arte, della religione e della filosofia a forme di ideologia è quindi la patologia massima e principalissima delle consuete forme di materialismo storico, indipendentemente dal fatto (a mio avviso pochissimo rilevante) che

si sia trattato di un "fraintendimento" posteriore del meraviglioso e puro pensiero di Marx e di Engels oppure che si sia trattato di patologie di cui Marx e Engels sono stati i primi "portatori". Dal momento che qui non mi occupo di epidemiologia ma di filosofia, o meglio di scienza filosofica in senso hegeliano, possiamo lasciare questo problema del tutto marginale alla marxologia filologica specialistica.

A proposito dell'arte, ci ritornerò sopra più avanti a proposito della concezione estetica di Lukács, che condivido nell'essenziale nel senso della "missione defeticizzante dell'arte", anche se non condivido l'opinione lucacciana per cui essa dovrebbe essere "rivolta" contro l'alienazione religiosa, che per me non è *sempre* alienazione, ma lo è *soltanto* quando è incorporata in formazioni ideologiche di giustificazione e di legittimazione di rapporti sociali di produzione basati sulla diseguaglianza e lo sfruttamento (come peraltro avviene – lo ammetto francamente – nella stragrande maggioranza dei casi). In quanto alla religione, appunto, non condivido la tesi tradizionale di origine feuerbacchiano-marxista (derivata infatti indiscutibilmente da Feuerbach e da Marx), secondo cui essa, per sua natura, è sempre e comunque alienazione di un umanesimo terreno (*Entfremdung*). Quanto alla filosofia, ovviamente, non è possibile diventare «eredi della filosofia classica tedesca» (come sosteneva verbalmente Engels, salvo poi a fare il contrario – come vedremo) se non si conserva il cuore di questa filosofia, e cioè il suo carattere conoscitivo e veritativo integrale, al di là del disprezzo di mille Löwith per la cosiddetta «filosofia per la filosofia». Non si potrà infatti salvare il cuore dell'eredità marxiana senza tornare apertamente proprio alla «filosofia per la filosofia».

XXXV.

Storia del marxismo 1870-2000
in una prospettiva storico-genetica ed ontologico-sociale

Esistono molte storie dossografiche delle "idee marxiste" (anch'io ne ho scritta una – e non certo delle peggiori!). Tuttavia queste storie dossografiche del marxismo sono tutto, meno che "marxiste", in quanto ricalcano e riproducono il metodo "opinionistico" delle storie generali "borghesi" della filosofia, per cui le opinioni cadono dal cielo, anche se ad un certo punto hanno una sorta di epicurea "deviazione" (*clinamen, parekklesis*), e si incrociano così l'una con l'altra, dando luogo in questo modo ad un educato e pluralistico dialogo filosofico. Ci sono così opinioni sulla possibilità di una dialettica materialistica della natura, e opinioni che ritengono che la dialettica riguardi solo la coscienza umana, e quindi la società e non solo la natura. Chi opina che vi sia una irresistibile tendenza al crollo del capitalismo attraverso le crisi di sovrapproduzione e di sottoconsumo e/o attraverso l'aumento della composizione organica del capitale e la caduta tendenziale del saggio di profitto, e chi opina che no, non è possibile che il capitalismo cada in questo modo, e ci vuole invece il partito rivoluzionario che organizza le masse proletarie per l'assalto finale. C'è chi opina che solo la struttura conta, mentre le sovrastrutture non contano niente se non per gli intellettuali chiacchieroni, mentre c'è chi opina che invece è proprio sul piano sovrastrutturale della "coscienza" (di classe, di specie, ecc.) che si avrà la possibilità del salto rivoluzionario anticapitalistico. In questo carnevale permanente dell'opinare si ottiene quel senso generalizzato di incertezza, dubbio e paralisi che ci ha con le tavole rotonde pluralistiche televisive, in cui lo spettatore istupidito sulla sua poltrona acquisisce un senso di impotenza, derivata dal fatto che cinque cervelloni autorizzati dicono l'uno il contrario dell'altro, e quindi bisogna tirare la conclusione inevitabile che non c'è nessuna soluzione, e sarebbe stato meglio guardare un bel *western*.

In questo pittoresco carnevale dossografico dell'opinare ci sta la subordinazione canina del cosiddetto "marxismo" al peggiore pensiero delle classi dominanti. Personalmente, sono un esperto europeo della classificazione delle varie "opinioni" marxiste, e nello stesso tempo so bene che questa sagra dell'opinare non serve assolutamente a far capire le dinamiche strutturali di fondo di quel fenomeno unitario chiamato "marxismo". In questo capitolo, dunque, l'"opinare" sarà ridotto al minimo, mentre si cercherà di evidenziare alcuni caratteri strutturali di questa storia. Ma essendo il marxismo un'ideologia, o meglio una formazione ideologica, e quindi una sovrastruttura, si tratta di diagnosticare alcune *permanenze strutturali di questa sovrastruttura.* La storia del marxismo, sottoposta liberamente al metodo

di Marx, è la storia di una formazione ideologica, e quindi di una sovrastruttura, di cui non bisogna dimenticare mai la struttura sottostante.

Questa storia non è quindi in nessun caso la storia di una "caduta", e cioè di un graduale allontanamento da Marx. Non è quindi in nessun caso la storia di un "fraintendimento", e quindi non ha senso – ed è anzi un po' vergognoso – far diventare il povero Engels il "parafulmine di questo fraintendimento. Il povero Marx avrebbe già capito tutto, ma essendo morto nel 1883 non ha potuto controllare, ed eventualmente fermare, il grande fraintenditore Engels, che gli è sopravvissuto dodici anni (1883-1895), ed in questo modo ha potuto "fregarlo", e fregando lui ha fregato tutti noi, imponendoci l'indigesto zibaldone del cosiddetto "materialismo dialettico" (*Diamat*).

Non è così. Marx aveva lasciato la sua dottrina in uno stato deplorevole di provvisorietà e di mancanza di sistematicità e di coerenza (e bisognava quindi coerentizzarla, *make consistent*). Esisteva una committenza sociale esterna che ne esigeva la coerentizzazione, e questa committenza sociale esterna era costituita dalla classe operaia della seconda rivoluzione industriale, che si stava organizzando sul piano sia politico che sindacale, e che si trovava all'interno della cosiddetta Grande Depressione (1873-1896), per cui è più che normale che ritenesse che ci potesse essere un crollo della produzione capitalistica (e del resto dopo il 1883 Engels lo ha affermato – erroneamente – innumerevoli volte). È stata questa *committenza sociale* la matrice storica *materiale* della formazione ideologica sistematica chiamata "marxismo", e da questa committenza bisogna partire. Se non ci fossero stati due empirici signori di lingua tedesca chiamati Engels e Kautsky ce ne sarebbero stati altri, probabilmente peggiori. Ed è chiaro che se ci si mette in questa ottica metodologica, che è il *contrario* di ogni dossografia e di ogni ossessiva attenzione esclusiva all'opinare degli opinanti, è possibile accostarsi alla formazione ideologica "marxista" come fatto sociale totale, o più esattamente come ad una *struttura sovrastrutturale* integrale.

Questa formazione ideologica ha a sua volta molti presupposti "sistemici", ed è bene cominciare ad evidenziarne tre: la rimozione delle aporie teoriche di Marx (ricordate nel precedente capitolo), con conseguente rimozione dei suoi aspetti tragici; l'ingiunzione ineseguibile ad essere in tutti i modi "scientifici" (e vedremo perché essa era ineseguibile); la distruzione infine (nascosta dalla rivendicazione di "eredità") del grande lascito della filosofia classica tedesca, e di Hegel in particolare, per cui la verità di una società si trova soltanto proprio nella «filosofia per la filosofia» (per usare il termine di Löwith, da lui però usato in modo spregiativo). Tutti e tre questi elementi ideologici sono strutturali, e devono essere *dedotti* geneticamente dalla situazione storica e sociale del periodo. La maggioranza delle storie dossografiche del marxismo *non* lo fa, ed ecco perché esse sono del tutto inutili per una ontologia dell'essere sociale. Eppure questi tre elementi (e non solo questi, ovviamente) sono *strutturalmente sovrastrutturali*, nell'esatto senso che Marx ha dato al termine da lui usato "sensibilmente sovrasensibile", e come tali devono essere studiati.

Il primo elemento strutturalmente sovrastrutturale della costituzione della formazione ideologica marxista si basava in modo rigorosamente freudiano (siamo del resto poco prima dell'elaborazione del codice psicoanalitico freudiano, e quindi non c'è nulla di cui stupirci) sulla *rimozione* degli elementi tragico-aporetici del pensiero di Marx, da me segnalati sia pur brevemente nel precedente capitolo. Come abbiamo visto, è sicuro che esiste una "condizione operaia", fondata sullo sfruttamento e sulla collocazione simbolica in fondo alla scala sociale, ma non è affatto sicuro che questa condizione operaia comporti necessariamente una "classe operaia" intesa come soggettività storica rivoluzionaria anticapitalistica. Tutte le "aggiunte ad *hoc*" ed "eccezioni" (uso qua il linguaggio dello storico della scienza Thomas Kuhn), per cui il partito politico marxista fa passare la coscienza di classe (*Klassenbewusstsein*) dal puro "in sé" sociologico, economico, rivendicativo e sindacale al "per sé" politico rivoluzionario, non possono essere sufficienti a levare di mezzo il dubbio iperbolico: e se per caso la condizione operaia non fosse il presupposto per la costituzione di una vera soggettività storica chiamata "proletariato", o "classe operaia rivoluzionaria"? Questo dubbio iperbolico è ineludibile, e questa "tempesta del dubbio" è ovviamente l'equivalente marxista della "tempesta del dubbio" religiosa. Vedremo in un capitolo successivo che questa "tempesta del dubbio" è stata la matrice diretta nel 1965 della successiva elaborazione del pensiero postmoderno da parte di Jean-François Lyotard.

La formazione ideologica marxista *non* poteva assolutamente, per ragioni strutturalmente sovrastrutturali, accettare questo dubbio iperbolico nel suo apparato simbolico e culturale. Essa si è quindi formata sulla base necessaria della sua *rimozione*. La rimozione, psicoanaliticamente intesa, è fonte inevitabile di nevrosi e psicosi successive, come la storia dossografica del marxismo successivo dimostra a iosa. Nello stesso tempo, il lieto fine (*happy end*) è un ingrediente indispensabile per almeno tre strutture narrative di edificazione pubblica: il drammone sentimentale hollywoodiano per platee metropolitane subalterne, il racconto escatologico di salvezza per religioni messianiche, ed infine la grande-narrazione marxista in cui l'emancipazione proletaria finale è garantita dalle leggi inesorabili della teodicea storica. È difficile vivere nell'incertezza, nell'insicurezza e nel dolore. La grande-narrazione marxista che rimuove la tragicità aporetica della storia, e con questa rimozione prepara tempeste di dubbio e di delusione incredibili, assomiglia per molti versi all'attuale incoscienza ecologica distruttiva, per cui per ora possiamo sguazzare felici nel consumo, in quanto solo i nostri nipoti se ne accorgeranno, ma a noi non importerà più, perché da tempo saremo tutti in un mondo migliore. Nello stesso modo i primi marxisti, con la loro rimozione dell'elemento tragico della storia, "scaricarono" sui loro nipoti (e cioè noi) la consapevolezza della tragicità della nostra condizione temporale aporetica.

Il secondo elemento consiste in quella che definirò l'*ingiunzione ineseguibile* ad essere "scientifici" in tutti i modi. L'ingiunzione era chiaramente un vincolo sociale, e veniva dal fatto che la società borghese aveva sostituito Dio con la Scienza divinizzata, ed era quindi necessario, lo si volesse o no, ballare al ritmo di questi

nuovi cantici. La giustizia non era più rivendicata in nome di Dio, ma in nome della nuova divinità, la Scienza della Storia. Ma questa ingiunzione era ineseguibile, per il semplice fatto, divenuto oggi chiaro come il cristallo, che dalla scienza della storia *non* è possibile ricavare logicamente nessuna necessità del comunismo, ed oggi infatti non lo tenta decentemente più nessuno. Esiste una scuola psicologica americana che studia le nevrosi infantili sulla base proprio delle ingiunzioni ineseguibili che genitori ed educatori stupidi hanno imposto ai bambini stessi. I bambini, di fronte ad ingiunzioni ineseguibili, ma che non sanno essere tali, si colpevolizzano credendo di essere degli inetti e degli incapaci, laddove è la stessa ingiunzione in sé ad essere del tutto ineseguibile. Lo stesso è avvenuto per l'ingiunzione ineseguibile di *far dimostrare* alla cosiddetta "scienza" la necessità inderogabile della transizione al comunismo attraverso le contraddizioni "oggettive" del capitalismo. Ho scritto "cosiddetta scienza" non perché la scienza correttamente intesa non esista, o sia sempre "cosiddetta", ma per marcare in modo più visibile la differenza essenziale fra il modello borghese-positivistico di scienza ed i modelli precedenti, quello della filosofia greca, del concetto religioso di giustizia cristiano, ed infine del concetto di scienza filosofica di Spinoza e di Hegel. Tutti e tre questi modelli precedenti sono *migliori*, non peggiori, dell'ingiunzione ineseguibile della deduzione "scientifica" del comunismo. Mi rendo conto di stare dicendo qualcosa di paradossale, ma seguendo ancora una volta Rousseau è meglio sostenere un paradosso che ripetere un pregiudizio.

Un greco antico *redivivus* giunto a noi con una macchina del tempo, messo di fronte al ricatto dell'ingiunzione ineseguibile di tipo positivistico di "dimostrare" scientificamente il passaggio necessario dal capitalismo al socialismo indipendentemente dal giudizio "filosofico" negativo sulla società dell'alienazione e dello sfruttamento, direbbe probabilmente così: la società in cui vivete è certamente preda dell'indeterminatezza e della smisuratezza (*apeiron*); in essa non è possibile alcun equilibrio (*isorropia*), e alcuna concordia fra i cittadini (*omonoia*); l'*isonomia* è soltanto formale, perché l'*isegoria* è permessa soltanto al circo mediatico direttamente dipendente da una casta minoritaria di potenti (*oligarchia*); il padrone del mondo, l'imperatore USA in grado di distruggere nuclearmente il mondo intero non è che un despota (*tyrannos*); è normale che abbiate cercato e continuate a cercare un qualcosa che possa frenare questa infamia (*katechon*); e tuttavia non esiste alcuna necessità (*ananke*), nessuna casualità (*tyche*) e nessuna contingenza aleatoria (*katà to dynatòn*) che possa salvarvi; la sola salvezza è una scienza del bene e del male (*episteme*); questa scienza si fonda solo sull'uomo (*anthropos*), come misura (*metron*) del bene e del male stessi; e l'uomo, misura del bene e del male, animale dotato di capacità di ragionamento dialogo e calcolo delle buone proporzioni naturali e sociali (*zoon logon echon*), è potenzialmente in grado (*dynamei on*) di giungere a vivere bene in comunità (*eu zen*). Come si vede, non c'è nessun bisogno di ricorrere alla prevedibilità meccanicistico-deterministica di tipo galileiano-positivistico. Eraclito non ne ha avuto bisogno quando ha parlato di "fioco semprevivo" per indicare la costituzione democratica ed isonomica. Parmenide non ne ha avuto bi-

sogno quando ha parlato di "essere" per indicare la permanenza eterna nel tempo di una buona e stabile legislazione. Pitagora non ne ha avuto bisogno quando ha parlato di armonie geometriche nella natura, nella musica e nel corpo per indicare la necessità di una armonia sociale razionale. E potremmo continuare, ma sarebbe inutile per i sordi che ritengono, con un atto di fede assolutamente e provocatoriamente irrazionalistico, che ci sia una cosa chiamata "progresso", distinta dagli indiscutibili "progressi" tecnologici, farmacologici, chirurgici e dell'industria dei trasporti veloci.

Un medioevale *redivivus* su sarebbe anche lui stupito dell'ingiunzione ineseguibile di "dimostrare" la possibilità della *iustitia* attraverso la dimostrazione positivistica di essa con l'adozione del metodo delle scienze naturali. Tommaso d'Aquino avrebbe detto che chi muore di fame ha un diritto naturale assoluto a rubare ai ricchi ciò che è necessario alla sua sopravvivenza. Occam avrebbe detto che ogni individuo che pratica i grandi valori di Francesco d'Assisi (*paupertas* e *simplicitas* in primo luogo) fa parte della chiesa invisibile dei giusti, e non è necessario aggiungervi (sta qui il lato sociali del cosiddetto "rasoio di Occam", incomprensibile per tutti coloro che interpretano questo francescano inglese come "precursore" di Locke, Hume, Stuart Mill, Bertrand Russell e Wittgenstein) assolutamente nient'altro, che sarebbe solo inutile, pleonastico e sovrabbondante.

Per finire, neppure Spinoza e Hegel, i più grandi esponenti occidentali della scienza filosofica della conoscenza della verità, capirebbero l'ossessione della coazione sociale positivistica all'ingiunzione ineseguibile della "dimostrazione" di una necessità sociale che porti alla società giusta della produzione comunitaria e della ripartizione egualitaria del "comunismo" (marxianamente inteso come la società in cui ciascuno darà secondo le sue capacità e riceverà secondo i suoi bisogni – aggiungo io, individualmente differenziati secondo la nozione marxiana di "proprietà individuale" intesa come superamento "dialettico" della proprietà privata capitalistica).

Per Spinoza come per Hegel esiste una scienza filosofica della verità comune, che non coincide con il metodo matematico in quanto tale. Chi sostiene che in Spinoza la verità filosofica coincide integralmente con il metodo della fisica meccanicistica seicentesca deve necessariamente abolire il quinto libro dell'*Etica*, e fare come se non ci fosse, come se bastasse la ripetizione del *mantra* laico per il quale, Dio essendo identico con la natura, ed essendo la "natura" oggetto esclusivo e monopolistico delle scienza della natura, la "verità" delle cose è monopolio delle facoltà di fisica, chimica e biologia. Ma purtroppo per costoro il quinto libro dell'*Etica* esiste, è stato tradotto, è leggibile e non lascia spazio ad equivoci. È infatti necessario un pensiero filosofico *sub specie aeternitatis* per interpretare il mondo, in quanto la libertà presuppone lo studio disantropomorfizzato della necessità universale. In quanto a Hegel, non è un caso che sia diventato il bersaglio dell'antipatia non solo di coloro che non sopportano che la filosofia possa rivendicare una sovranità ideale sull'economia, ma anche e soprattutto di coloro che non sopportano che la "cosiddetta" scienza moderna (in realtà un'ideazione come le altre, rispettabile

certamente perché assolutamente "utile", ma non divinizzabile se non per tutti gli idolatri di nuovo tipo) possa essere sottoposta ad un giudizio critico. Possiamo certo dissentire dall'individuo empirico Hegel a proposito delle sue contingenti opinioni sulla famiglia, la società civile, lo Stato, ecc., ma è difficile trovare qualcosa da eccepire sul fatto che la natura della convivenza sociale moderna non può essere ricavata da una astrazione quantitativa estrapolata dalle scienze della natura.

In definitiva, l'ingiunzione irricevibile ed ineseguibile che ha costretto i primi "marxisti" (Engels, Kautsky, Plechanov, ecc.) a formulare in modo "scientifico" il passaggio dal capitalismo al socialismo deve essere storicizzata, e non assolutizzata come frutto del "progresso". Se lo si fa, essa appare essere soltanto un *prodotto storico integrale* del clima positivistico che regnava nel trentennio 1870-1900, ed ancora più esattamente nel ventennio 1875-1895. Il fatto che sia stata mantenuta per più di un secolo ha solo una spiegazione storico-genetica ed ontologico-sociale possibile: la subalternità complessiva strutturale, e quindi "modale", delle classi proletarie, salariate ed operaie alla visione borghese-capitalistica del mondo, per cui la sovrastruttura ideologica non poteva che "conformarsi" all'immagine capitalistica del mondo (*Weltbild*).

Un discorso analogo, anche se più articolato e dettagliato, deve essere fatto anche e soprattutto per il terzo elemento ideologico sopraricordato della "confezione" della formazione ideologica marxista. Si tratta del rifiuto della filosofia come base di legittimazione universalistica del socialismo, della sua grottesca e riduzionistica derubricazione ad "ideologia", e della connessa sua identificazione con la gnoseologia. Ho già molto insistito nei capitoli precedenti che l'ossessione verso la gnoseologia nel pensiero borghese non è né un caso né frutto di un "progresso antimetafisico", ma deriva da due fattori storico-genetici strutturali. In primo luogo, dal fatto che nel pensiero borghese-capitalistico è necessario costituire il soggetto in modo formalistico-naturalistico (*cogito* di Cartesio, *io penso* di Kant, ecc.), perché questa sua costituzione formalistico-naturalistica è funzionale ad un concetto destoricizzato e desocializzato di "produzione in generale". In secondo luogo, dal fatto che il pensiero borghese-capitalistico aveva bisogno di delegittimare la metafisica teologica, nella misura in cui quest'ultima funzionava come ideologia di legittimazione politico-sociale degli ordinamenti tardofeudali e signorili ancora robusti in pieno Settecento. La distruzione illuministica di questa legittimità inaugurò l'epoca che Fichte chiamò della «compiuta peccaminosità», cui Hegel cercò di ovviare con la riproposizione di una verità filosofica sui rapporti sociali, e Marx cercò di ovviare con la sua teoria storica ed ontologico-sociale del comunismo.

Il rifiuto della sovranità veritativa della filosofia non poteva che comportare l'innesco di una confusione borgesiano-kafkiana, evidente ad esempio in Engels. Engels resta comunque un genio (e non solo un "talento", come si definiva con ammirevole modestia), e non bisogna trasformarlo in "parafulmine" per gli errori dello stesso Marx. Engels proclamava, da un lato, che «il proletariato era l'erede della filosofia classica tedesca», e poi dall'altro respingeva il cuore immortale della filosofia classica tedesca stessa, il fatto cioè che la filosofia in sé (più esattamente,

la scienza filosofica dell'intero) avesse un carattere conoscitivo e veritativo autonomo, laddove il sapere delle scienze propriamente dette (dalla fisica all'economia politica), era soltanto un sapere dell'intelletto (*Verstand*). Ma se il modello di sapere era il modello del sapere dell'intelletto, il *ritorno a Kant* era *inevitabile*, ed era parimenti inevitabile la derubricazione della filosofia a gnoseologia, con tutte le tragicomiche conseguenze. La filosofia marxista nasce così come una vera e propria *commedia degli equivoci*, la cui metodologia non può essere che "quel senso dell'umorismo" a proposito dello studio di Hegel raccontato da Bertolt Brecht nei suoi *Dialoghi di Profughi*, necessaria introduzione divulgativa alla *Scienza della Logica* di Hegel.

In estrema sintesi, la riduzione "marxista" dello spazio veritativo della filosofia allo spazio servile della gnoseologia può essere ridotto a due elementi principali, la teoria del riflesso o rispecchiamento come teoria della conoscenza (*Widerspiegelung*), e la ricostruzione dicotomica della storia della filosofia precedente come conflitto bipolare fra il materialismo (buono) e l'idealismo (cattivo), ove entrambi i termini (materialismo e idealismo, appunto) vengono a loro volta definiti in termini non ontologico (come sono in realtà), ma puramente gnoseologici, di cosiddetto "primato" dell'essere sul pensiero (materialismo) oppure del pensiero sull'essere (idealismo). Questo enigma è in realtà un vero e proprio "segreto di Pulcinella", se appena lo si indaga alla luce del metodo storico-genetico ed ontologico-sociale. Per quanto riguarda la teoria del riflesso o rispecchiamento (*Widerspiegelung*), si trattava della metafora sociale di un presunto rispecchiamento scientifico-oggettivo di una "cosa in sé" (*Ding an Sich*) storico-sociale, identificata con la previsione "scientifica" necessaria del passaggio "oggettivo" dal capitalismo al socialismo (questa tesi è particolarmente evidente nelle polemiche furiose contro i benemeriti empiriocriticisti del Lenin di *Materialismo ed Empiriocriticismo*). Per quanto riguarda invece la ricostruzione dicotomica dell'intera storia della filosofia occidentale precedente come lotta a morte retrospettiva fra idealisti e materialisti (definiti entrambi in modo gnoseologico e non ontologico), si trattava invece della metafora sociale della retrodatazione simbolica della lotta di classe bipolare fra borghesia e proletariato, in cui la borghesia diventava simbolicamente e metaforicamente l'erede dei (cattivi) idealisti, mentre il proletariato diventava simbolicamente e metaforicamente l'erede dei (buoni) materialisti.

Per chi è dotato di senso dell'umorismo, si tratta di una *commedia degli equivoci* assolutamente esilarante. Si era di fronte ad un ritorno a Kant, e si chiamava questo ritorno a Kant "eredità della filosofia classica tedesca". Si era di fronte ad un episodio filosofico "proletario" del neokantismo, e si chiamava questo episodio «recupero del metodo rivoluzionario della dialettica di Hegel respingendone il sistema conservatore e reazionario». È dunque bene non perdersi nei singoli alberi (per questo consiglio una buona storia dossografico-compilativa del marxismo, il Fetscher, il Kolakowski, il Vranicki, ed ovviamente la mia, la più "critica" di tutte), ed impadronirsi di uno sguardo complessivo sull'intera foresta.

Iniziamo dalla teoria del rispecchiamento o riflesso (*Widerspiegelungstheorie*). Essa è sempre stata il pilastro del marxismo sovietico, l'*unico* mai giunto al potere nel mondo (e quindi – non fosse altro che per questo – degno di essere studiato e non liquidato con la supponenza con cui il professore universitario medio di economia e di filosofia corregge distrattamente le tesi di laurea degli studenti). Quando esso crollò in modo dissolutivo (1989-1991), i suoi manuali di insegnamento obbligatorio si basavano ancora su questa gnoseologia, definita "materialistica", ed irridevano come borghese, religiosa ed oscurantistica la teoria filosofica dell'unità di soggetto-oggetto del benemerito Hegel, il maestro di Marx. Questa teoria è di origine *integralmente* neokantiana, ed è possibile anche dimostrarlo con una certa facilità.

L'origine storica della teoria del rispecchiamento sta nel libro di F. A. Lange *Storia del Materialismo,* pubblicato nel 1866 ed arricchito ed esteso nella seconda edizione del 1873 (Lange nacque nel 1828 e morì nel 1875 in giovane età, e la sua data di nascita non è casuale, perché è chiaro che visse in un'epoca integralmente post-romantica e post-hegeliana, in cui si poteva pensare che Hegel fosse un "cane morto"). Lange ritiene che il "vero" Kant sia quello della *Critica della Ragion Pura,* ed in particolare della prima edizione di essa, in cui il *noumeno* o *cosa in sé* (*Ding an Sich*) è il vero «limite materiale della conoscenza». Detto questo, Lange criticava anche il materialismo positivistico abituale come riduzionistico, e faceva addirittura l'elogio della religione come mezzo di elevazione, rifiutandone (a mio avviso correttamente) la sua connotazione in termini di alienazione (*Entfremdung*). Tuttavia, l'organizzazione della conoscenza fenomenica, la sola scientifica possibile, risultava dal presupposto limitativo dell'esistenza della cosa in sé. Il marxista italiano Ludovico Geymonat, seguace di Lange un secolo dopo, ridefinì la cosa in sé sulla base della teoria funzionalistica della seconda edizione della *Critica della Ragion Pura,* in cui essa è concepita come "concetto limite" (*Grenzbegriff*), inserendosi così nella corrente principale del neokantismo novecentesco (Cassirer, ecc.). Ma le cose non cambiano. Verniciato dell'azzurro borghese o riverniciato con il rosso proletario, il neokantismo resta neokantismo, la cosa in sé resta la cosa in sé, il rispecchiamento resta il rispecchiamento, e non se ne esce.

La teoria del rispecchiamento resta un'ipotesi gnoseologica plausibile per il progresso conoscitivo delle scienze della natura, ammesso evidentemente (come io tendo ad ammettere) che i vari paradigmi scientifici siano l'un l'altro comparabili in base a parametri di esattezza, certezza, verificabilità e falsificabilità (si noterà l'assenza della paroletta "verità", che io riservo alla *sola* scienza filosofica della valutazione dell'intero sociale in cui viviamo), e non siano invece l'un l'altro incomparabili per mancanza di criterio comune (Kuhn, Feyerabend, ecc.). Si può infatti pensare (come Geymonat pensava, e come abbiamo spesso discusso insieme nel corso della nostra consuetudine amicale e della nostra comune "difesa del marxismo" negli anni 1976-1991) che la conoscenza del mondo della natura sia un interminabile avvicinamento asintotico ad una verità assoluta inesauribile., che però noi possiamo solo conoscere come processo progressivo di verità relative suc-

cessive. Era questa la concezione di "verità" dei filosofi maoisti cinesi come Chang En Tse, di cui Geymonat fece curare una memorabile traduzione. Tuttavia, a mio avviso, questa concezione applicabile alle scienze della natura, non si applica per nulla alla totalità sociale, ivi compresa la totalità sociale della storia universale e delle tendenze del modo di produzione capitalistico. Ammesso che la natura "stia ferma", per così dire, e si lasci "rispecchiare", sia pure con la sollecitazione di metodologie artificiali di ricerca tecnologica (acceleratori di particelle, ecc.), la totalità sociale non sta affatto ferma, e quindi non si lascia per nulla "rispecchiare", sia pure passando dalla metafora della fotografia statica alla metafora della macchina a ripresa cinematografica dinamica. Dal momento che la dinamica sociale non esiste senza una prassi umana concreta (a meno che si sia degli strutturalisti fanatici, la prassi non conti nulla, ma ci sia soltanto un'anonima struttura di strutture!), appare evidente che il polo soggettivo del processo dialettico non può in alcun modo "rispecchiare" il polo oggettivo, dal momento che interagisce con esso in modo essenziale. È dunque chiaro che l'adozione della teoria neokantiana del rispecchiamento, scambiata per ricezione dell'eredità della filosofia classica tedesca (e cioè del metodo dialettico di Hegel), si basa solo su di un pittoresco ed umoristico equivoco, peraltro scusabile data la pressione sociale dell'epoca ad abbandonare la filosofia ad e passare alla cosiddetta scienza (in realtà sapere dell'intelletto, *Verstand*). Alla base, ci sta sempre e soltanto una funzione sociale illusoria di rassicurazione teologica data ai proletari: state tranquilli, non preoccupatevi, la "scienza" ci garantisce con il suo rispecchiamento oggettivo della realtà così com'è che il passaggio dal capitalismo al socialismo non si basa più su speranze utopiche (risatine moderate del buon militante), ma su dati oggettivi di tipo scientifico (applausi liberatori, ed i militanti passano ad un modesto rinfresco di analcolici e di polpette vegetariane).

La ricostruzione dicotomica della storia della filosofia sulla base della polarità fra materialisti ed idealisti è ancora più esilarante del caso precedente, perché qui si ha a che fare con una *retroazione* simbolica, allegorica e metaforica della polarità *Borghesia/Proletariato* all'intera storia occidentale di duemila e cinquecento anni precedenti. Il positivismo è dominato da una pulsione irresistibile alla riscrittura del passato, paragonabile soltanto alla pulsione temporale in cui la Scienza procede contro l'*Ignoranza* e la *Superstizione*. Ernst Laas scrisse in proposito un'opera in tre volumi, intitolata *Idealismo e Positivismo*, e pubblicati rispettivamente nel 1879, nel 1882 e nel 1884. Il lettore è pregato di fare attenzione agli anni delle pubblicazioni. Sono esattamente gli anni in cui fu elaborato il codice espressivo della formazione ideologica marxista.

Secondo Laas, l'intera storia della filosofia deve essere considerata un "campo di battaglia" (*Kampfplatz*) fra due soli tipi di dottrina, che egli contrassegna come "platonismo" e "positivismo". Sotto la rubrica del platonismo Laas colloca i filosofi più diversi: Aristotele, Spinoza e Kant per il carattere matematizzante delle loro dottrine; Fichte, Schelling e Rousseau per le loro tendenze verso l'assoluto; Leibniz e Herbart perché pongono una norma morale che non deriva dalla sen-

sibilità; Descartes e Hegel perché affermano un'attività spirituale spontanea che non è condizionata dal meccanismo naturale; ed infine tutti quelli che in un modo o nell'altro riconoscono un'attività o principio trascendente, irriducibile alla vita terrestre dell'uomo. Il platonismo ha così un primato indiscusso nella storia, giacché di contro ad esso il positivismo non può che allineare i nomi di Protagora, che secondo Laas ne è il fondatore, di David Hume e di Stuart Mill. Lo stesso Comte, per la sua pretesa metafisica di fondare una religione dell'umanità, non è considerato da Laas un vero positivista.

La classificazione di Laas, oggi dimenticata, ma presa molto sul serio ai suoi tempi, presenta un'irresistibile comicità demenziale, che ricorda la classificazione riportata da Borges sui criteri ordinativi della biblioteca di un imperatore cinese, in cui i libri erano divisi a seconda se erano o meno scritti con finissimo pelo di cammello. Eppure, questa classificazione non era poi qualitativamente diversa da quella proposta da Engels, per cui tutti i filosofi precedenti erano classificati in materialisti, che presupponevano il primato e la precedenze dell'essere sul pensiero che lo rispecchiava, ed in idealisti, che invece pensavano che il loro pensiero potesse porre addirittura l'essere. Questa dicotomia a mio avviso è talmente stupida ed improbabile che bisogna assolutamente cercare di trovare la derivazione sociale, che non può che consistere nella retroazione simbolica, allegorica e metaforica del conflitto bipolare fra borghesia e proletariato fino ai tempi di Mileto, Efeso, Crotone ed Atene.

È necessario capire fino in fondo che la demenzialità è un fatto materiale, e la *stupidità* è un *fatto sociale*. Se uno stilita bizantino, che decideva di passare la sua vita su di una colonna, ci avesse lasciato un trattato filosofico scritto con gli escrementi degli uccelli, in cui si affermava che Dio ci osserva dall'alto dei cieli e ci salverà o ci condannerà a seconda della quantità di sole o pioggia che ci siamo beccati nella nostra vita terrena, solo un razionalista astratto trascurerebbe di collocarlo nel tempo storico in cui è vissuto, per cercare le determinanti sociali e politiche che hanno (sia pure indirettamente) provocato la scrittura di queste sublimi idiozie. E allora non possiamo stupirci che sia Engels che Laas (come del resto la teoria della natura umana di Hume e della produzione in generale di Smith, che *non sono affatto* più razionali di Laas o di Simeone lo Stilita), debbono essere "esentati" da una considerazione genetico-storica ed ontologico-sociale delle loro produzioni teoriche (come del resto quella dello scrivente, che non posso però fare da solo, ma che richiede lo "sguardo critico" di altri).

I concetti filosofici, e con questo intendo *tutti* i concetti filosofici, nessuno escluso, sono *fatti sociali* che hanno bisogno di una deduzione storica e sociale, e questo del tutto indipendentemente dal fatto che coloro che provano a farla (da Alfred Sohn-Rethel alla signora Antonopoulou al modesto scrivente), riescano a farla bene in modo convincente, oppure non vi riescano e cadano in un detestabile riduzionismo. In questo senso, non c'è nessuna differenza fra il concetto di caduta degli atomi in Democrito (considerato "materialistico") ed il concetto di dialettica discendente in Platone (considerato "idealistico"). La deduzione sociale delle cate-

gorie filosofiche ha un campo omogeneo di applicazione, delimitato da parametri storici e geografici, e non sa che farsene della (inesistente) dicotomia oppositiva fra materialismo e idealismo. La filosofia, infatti, *non* è una sovrastruttura, ma una permanente attività umana di tipo transtorico. L'ideologia, invece, è a tutti gli effetti una sovrastruttura, ed è normale che utilizzi strumentalmente le categorie filosofiche per i suoi scopi. Anche la ruota, peraltro, non è una sovrastruttura, ma può essere usata sia dai carri da guerra di invasori schiavisti sia da benefici vasai in modo "strutturalmente" alternativo.

È del tutto chiaro che le categorie filosofiche sono fatti sociali, che possono essere socialmente dedotti con una certa precisione (ed anche ovviamente con una fisiologica imprecisione), ma questo non significa che i loro empirici portatori possono anch'essi essere dedotti dialetticamente. L'empirica esistenza di Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel e Marx dipende dal fatto aleatorio per cui i loro genitori hanno fatto all'amore nove mesi prima della loro nascita, e questi grandi filosofi non sarebbero mai nati se i loro genitori avessero litigato e si fossero separati dieci mesi prima. In proposito, sarebbe errato sostenere che avremmo egualmente i loro sistemi, perché qualcun altro li avrebbe sostituiti scrivendoli, ed adempiendo così alla loro stessa funzione sociale. È ovvio che non può essere così. Così come sono, questi sistemi filosofici derivano direttamente dall'empirica contingenza della concreta personalità dei loro autori. Come direbbe Hegel, bisogna che anche il casuale ed il contingente siano necessari. Chi scrive fa parte di una generazione la cui parte maggioritaria ha compiuto una pittoresca riconversione ideologica da un apparente marxismo estremistico ad un reale neoliberalismo dei diritti umani stessi, ma evidentemente il potere del contingente ha voluto che lo scrivente, in questo simile all'atomo epicureo ed alla sua deviazione (*clinamen*, *parekklisis*), sia "caduto" in una diversa traiettoria, per nulla predestinata dal corso della storia universale, che lo ha portato ad opporsi in modo radicale ed implacabile a questa ripugnante deriva generazionale, che quasi sicuramente i nostri discendenti condanneranno (non subito, però, il purgatorio sarà ancora presumibilmente lungo).

La sinergia di rimozione della tragicità della storia, di accettazione bovina dell'ingiunzione ineseguibile alla "scientificità" predittiva della giustificazione logica della superiorità morale del socialismo sul capitalismo, ed infine dell'accettazione della teoria neokantiana del rispecchiamento e della retroazione identitaria dell'*inesistente* opposizione polare fra materialismo ed idealismo, con conseguente negazione del carattere sociale e storico di *tutti* i concetti filosofici, ha prodotto un vero e proprio mostro ideologico, che potremmo definire come la formazione ideologica marxista classica, oppure il codice marxista primario, usando qui un termine di origine freudiana (la "scena primaria", ecc.). Detto questo, senza alcuna *pietas* retrospettiva, bisogna applicare *anche* a questo codice la deduzione sociale delle categorie, da cui risulta che questo codice teorico penoso era comunque *socialmente necessario*, e quindi interamente *legittimo* sul piano storico e culturale.

La classe operaia europea della Grande Depressione (1873-1896), della seconda rivoluzione industriale (l'epoca dell'applicazione pianificata della ricerca scienti-

fica ai processi produttivi), della formazione di partiti e di sindacati strutturati, ecc., è stata la *committenza diretta* della formazione ideologica marxista, con tutte le penose caratteristiche che abbiamo appena descritto. Essa era socialmente giustificata ad esserne la committente, visto che l'alternativa "borghese" era molto più bestiale, perché implicava il razzismo, il colonialismo e l'imperialismo. Con tutta la sua pittoresca inadeguatezza e con tutte le sue contraddizioni alla Borges-Kafka-Brecht, questa sintesi restava moralmente *superiore* allo zibaldone borghese del tempo, gonfio di giustificazione socialdarwiniana del razzismo, del colonialismo e dell'imperialismo.

Il rimprovero che si può fare a questa formazione ideologica marxista, infatti, può soltanto essere quello di essere stata *troppo simile* alla matrice positivistica e scientistica della cultura borghese-capitalistica. Tutti i tentativi "interni" a questa tradizione (esemplare quello di Georges Sorel) di modificare radicalmente questo codice (con Bergson al posto dell'evoluzionismo deterministico di Kautsky, ad esempio) non potevano che fallire, perché ogni innovazione teorica è irricevibile, se il destinatario sociale è intrasformabile. Ed era impossibile *trasformare* le classi proletarie, operai e salariate di quell'epoca in classi rivoluzionarie capaci di transizione "modale" (e cioè da un modo di produzione ad un altro). Esse erano desolatamente interne al modo di produzione capitalistico, e desolatamente incapaci nel loro complesso sociologico maggioritario (non parlo qui ovviamente di minoranze agenti di avanguardia) di uscire dall'impasto di economicizzazione distributiva del conflitto e soprattutto di nazionalizzazione razzista, colonialista ed imperialista delle masse. Il 1914 fece saltare in pochi giorni l'osceno baraccone evoluzionista e determinista di Kautsky.

Alla luce del 1914, la rivoluzione teorica di Lenin appare necessaria, buona e provvidenziale. Bisogna ignorare – come si fa spegnendo con il telecomando un televisore che emette trasmissioni manipolate – l'attuale concerto ideologico di demonizzazione del 1917. Il 1917 fu benefico, perché non si trattò di un fenomeno "deducibile" dalla (miserabile) teoria evoluzionistico-deterministica di Kautsky, ma fu un fenomeno di legittima reazione al bagno di sangue imposto nel 1914 dalle borghesie imperialiste. Tutto il chiacchiericcio universitario sul cosiddetto "totalitarismo" non è che un patetico rumore di fondo, se lo si paragona alla grandezza dell'iniziativa rivoluzionaria di Lenin. Con questo, non intendo nascondere affatto la mia convinzione filosofica profonda, per cui gli empiriocriticisti avevano sostanzialmente ragione, ed il "materialismo dialettico" di Lenin era soltanto una forma dilettantistica di neokantismo alla Lange. Tuttavia, sarebbe sciocco sottoporre ad un esame di filosofia teoretica un grande rivoluzionario che ha fatto la storia, e la cui opera resta in un certo senso "immortale"!

Lenin fu lo Einstein del marxismo. Einstein relativizzò il tempo assoluto e lo spazio di Newton (ma anche di Kant). Nello stesso modo, Lenin relativizzò la coscienza di classe proletaria, salariata ed operaia alla funzione rivoluzionaria del partito. I tempi di Lenin erano anche i tempi filosofici di Nietzsche e di Bergson, ed il fatto che Lenin non ne fosse direttamente influenzato non significa che non

ne abbia "assorbito" indirettamente i contenuti attivistici ed "energetici". Il partito rivoluzionario leninista non è affatto riducibile ad un puro espediente organizzativo, come fanno in genere i praticoni del gruppettarismo fondamentalista, esempi di totale incurabilità storica e razionale, ma deve essere inteso come un *grande episodio* della *storia filosofica della soggettività occidentale*, e così lo tratterò e lo intenderò.

È un fatto storicamente documentato, anche se generalmente passato sotto silenzio, che Lenin ha cercato di pensare radicalmente il proprio tempo storico leggendo la *Scienza della Logica* di Hegel. I suoi commenti a margine della *Scienza della Logica* sono stati in proposito un contributo geniale alla storia della filosofia occidentale. Lenin capisce perfettamente che il cuore della *Scienza della Logica* di Hegel è il ristabilimento dell'unità delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere, o se si vuole del parallelismo di queste stesse categorie (*ordo rerum ed idearum*) dell'*Etica* di Spinoza. Egli non si ripromette infatti di delegittimare gnoseologicamente la metafisica, ma di comprendere come la civiltà borghese abbia potuto rovesciarsi dialetticamente nella più immonda barbarie, e la categoria di contraddizione dialettica in senso hegelo-marxiano resta la *sola* a spiegare questo apparentemente inspiegabile rovesciamento.

Il soggetto deve allora *tirarsi fuori* dalla riproduzione meccanica della barbarie imperialistica, ed in questo modo la terza parte della *Scienza della Logica* di Hegel, la dottrina del concetto, diventa la base teorica dell'iniziativa soggettiva leniniana. Certo, Lenin è ancora profondamente interno al modello della formazione ideologica kautskiana, e quindi deve "giustificare" di fronte a se stesso ed ai suoi compagni dottrinari la propria iniziativa rivoluzionaria, per cui ricorre all'espediente epistemologico (a mio avviso del tutto strumentale) per cui nell'epoca dell'imperialismo, definito fase ultima e suprema del capitalismo, la transizione al socialismo non ha più bisogno di aspettare la cosiddetta "maturazione" dello sviluppo delle forze produttive nei punti alti della produzione capitalistica (leggi: USA, Inghilterra, Germania, ecc.), ma può iniziare a partire dagli "anelli deboli" della catena mondiale imperialistica (leggi: Russia zarista, ma anche India e Cina coloniali e semicoloniali). Tuttavia, questo non è che un poco rilevante aggiustamento ideologico *a posteriori*. Ciò che conta è la mossa soggettiva leninista, che "relativizza" in modo einsteiniano lo spazio ed il tempo "assoluti" della produzione capitalistica.

La rivoluzione leninista del 1917 *per fortuna* riuscì. Ed in questo modo mostrò con i fatti che una rivoluzione socialista era possibile, e non solo idealmente pensabile. Vedremo nel prossimo capitolo che l'atteggiamento verso il 1917 fu il fattore *determinante* per la comprensione della storia del marxismo indipendente, che in quanto tale deve essere distinto dalle due formazioni ideologiche marxiste propriamente dette.

Le formazioni ideologiche propriamente dette, infatti, furono due e soltanto due. La prima, già discussa, fu quella elaborata nel ventennio 1875-1895. La seconda, che ora discuteremo brevemente, fu quella elaborata nel ventennio 1917-1937. Dopo, non ce ne sono state altre. Varianti provinciali particolari possono certo interessare i maniaci della dossografia (fra cui ovviamente chi scrive), ma è bene sape-

re che esistono anche i singoli alberi, ma ciò che conta è solo la foresta. E di foreste, per quanto riguarda il marxismo, ce ne sono due, e soltanto due.

Non è importante in questa sede fare dettagliatamente la storia della seconda formazione ideologica marxista, che è quella di Stalin. Le sue date più importanti sono la pubblicazione nel 1925 della *Dialettica della Natura*, opera manoscritta inedita di Engels scritta per appunti di uso personale fra il 1873 ed il 1883, il decreto del 25 gennaio del 1931 del comitato centrale del PCUS, che per la prima volta risolveva in modo politico un dibattito filosofico (quello svoltosi negli anni precedenti nella rivista in lingua russa *Sotto le bandiere del marxismo*), ed infine l'operetta riassuntiva *Materialismo Dialettico e Materialismo Storico*, pubblicata da Stalin nel 1938. Possiamo qui tralasciare il contesto del dibattito del tempo, ed anche le distinte posizioni prima di Bucharin e poi di Deborin. È invece opportuno cogliere i punti teorici decisivi, dal cosiddetto "ateismo scientifico" alla naturalizzazione della storia e del processo storico, dalle cosiddette "leggi della dialettica" al fenomeno più importante di tutti, il pensiero magico che discende dalla sacralizzazione della fonte da cui "sgorgano" le posizioni politiche consentite e "politicamente corrette". Nell'essenziale, nonostante correzioni e liberalizzazioni di dettaglio, la seconda formazione marxista durò anche dopo la morte di Stalin (1953), e si può dire che si estinse veramente solo con la dissoluzione del comunismo storico novecentesco.

Si preferisce generalmente "demonizzare" semplicemente il marxismo di Stalin, ma è una grave errore, perché la doppia demonizzazione di Stalin e Hitler fa semplicemente parte di un'altra ideologia, quella della superiorità della libertà sul cosiddetto "totalitarismo". In realtà la formazione ideologica staliniana, come del resto quella kautskiana precedente, possiede una profonda razionalità sistemica, che deve essere individuata fino in fondo. Non può infatti avvenire in alcun modo un superamento-conservazione (*Auf-hebung*), se non si comprende fino in fondo la natura di una costellazione ideologica sorta in una determinata congiuntura storico-sociale.

Il decreto politico del 25 gennaio 1931 del comitato centrale del PCUS a proposito del dibattito interno alla rivista *Sotto le bandiere del marxismo* è di enorme importanza, perché svela apertamente che cosa succede quando i filosofi e gli scienziati cedono la sovranità assoluta di cui sono titolari nella loro disciplina (sempre che ovviamente la prendano sul serio e non ne facciano invece esempio per ragioni di ambizione e/o di odio reciproco). In questo caso si trattava di una rivista fondata su impulso dello stesso Lenin, che proco prima di morire scrisse un articolo intitolato *Sul significato del materialismo militante*, in cui auspicava che la rivista diventasse una specie di «società degli amici materialisti della dialettica hegeliana» (sic!). Qui si manifesta a cielo aperto l'equivoco in cui si trovava il "Lenin filosofo" (grande politico rivoluzionario ed incurabile confusionario in filosofia), per cui da un lato faceva grandi elogi a Hegel, e dall'altro gli negava il cuore massimo e principalissmo del suo pensiero, il carattere conoscitivo e veritativo della conoscenza propriamente filosofica (quella che Löwith chiamava sprezzantemente la «filosofia

per la filosofia»). In ogni caso, dopo la morte di Lenin, la direzione della rivista fu assunta da un gruppo di «amici materialisti della dialettica hegeliana» (Deborin, Sten, ecc.), contro i quali si sollevarono prima un gruppo di fanatici della scienza pura poi definiti «materialisti volgari» (per cui tutta la filosofia, e non solo qualche sua scuola, era un insieme di sciocchezze), e poi un gruppo di anti-hegeliani (Mitin, Judin, ecc.). Era chiaro che lo "hegelismo", sia pure mascherato grottescamente da "materialismo militante", poteva diventare potenzialmente pericoloso, in quanto porta nel suo stesso codice il diritto della filosofia di giudicare la politica. La stessa antipatia verso Hegel nutrita *per questa ragione* dal liberalismo capitalistico ed individualistico è nutrita (in modo complementare ed antitetico-polare) dal collettivismo comunista di partito. Interverranno i dirigenti politici, Stalin in testa (che pure aveva seguito privatamente lezioni di filosofia del deboriniano Sten sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel – Sten finì successivamente in un *lager* e lì morì), ed assicurarono la vittoria degli anti-hegeliani. Deborin fece una penosa autocritica, dichiarandosi colpevole di "idealismo menscevizzante" (sic!).

Si ha qui un esempio da manuale della riduzione integrale della filosofia all'ideologia, il che comporta ovviamente la morte della filosofia in quanto tale. La filosofia, infatti, può vivere solamente all'interno di un spazio plurale (un *Kampfplatz*) di teorie filosofiche confliggenti. Chi scrive non è kantiano (a questo punto anche il lettore più tardo lo avrà capito!), ma si impegnerebbe politicamente per garantire la massima libertà di parola ai kantiani, e si vergognerebbe come un ladro di accedere ad una cattedra universitaria in cui poco prima il potere politico avesse cacciato un kantiano convinto (il che non fece il miserabile Schelling nel 1798 quando Fichte fu cacciato per "ateismo"). Eppure Lenin, grande rivoluzionario e penoso filosofo, aveva già dichiarato che "il materialismo militante" era "la filosofia del partito comunista". Questo dà luogo al rapporto cinquantennale fra filosofia marxista e direzioni politiche comuniste, che fu poi definita la *quinta operazione*. Come è noto, esistono quattro normali operazioni aritmetiche (addizione, sottrazione, moltiplicazione e divisione). In tutte e quattro queste operazioni si fanno prima i calcoli necessari, e solo dopo viene ovviamente scritto il risultato. Nei dibattiti "marxisti" successivi, sempre pervasi da odio teologico ed autofagia (gli intellettuali comunisti – che io ho avuto modo di conoscere molto bene in quasi mezzo secolo – sono autofagi, nel senso che sono come quegli animali che si divorano gli uni con gli altri), i dirigenti politici *prima* scrivono il risultato finale, e poi lasciano al parco animale degli intellettuali "organici" (nel senso di rifiuti organici) di partito di calcolarlo. In questo senso, il decreto del 25 gennaio 1931 è il *modello* del rapporto fra dirigenti e filosofi di partito. Si tratta di un modello teologico, perché ovviamente nessun apparato sacerdotale lascerebbe alla libera ricerca teologica la sovranità di interpretare la verginità di Maria, la resurrezione dei corpi o l'esistenza "fisica" dell'inferno e del paradiso, con il pericolo che poi questi ultimi dicano che sono soltanto simboli, allegorie e metafore. Di fronte a questo modello, che ha torto persino quando poi abbia empiricamente ragione nel merito della disputa in questione, un marxista ha solo il compito di fare come Ercole al bivio, e cioè

scegliere fra la sottomissione volontaria e la libertà di coscienza. Ma su questo mi soffermerò maggiormente nel prossimo capitolo.

L'intervento politico di Stalin sul contenuto filosofico della rivista, e sulla sua linea di ricerca, aveva una sua leibniziana ragion sufficiente, che occorre comprendere fino in fondo. Dal 1929, infatti, si era messo in moto il meccanismo dispotico dei piani quinquennali e dell'industrializzazione "socialista", per cui non c'erano più aree garantite di dibattito, ma soltanto "fronti" di guerra. Non a caso uno dei vincitori di Deborin, il filosofo Judin (autore poi del più noto e diffuso *Dizionario Filosofico* dei tempi di Stalin – che io posseggo nella traduzione francese), parlò di "combattenti del fronte filosofico". Ovviamente, l'espressione è demenziale, perché non può esistere un fronte filosofico, ma soltanto un (a volte necessario) fronte ideologico. Ma allora tutto era "fronte". C'era il fronte filosofico, dei militanti del materialismo dialettico contro i nemici del popolo idealisti e spiritualisti (in cui i marxisti eretici ed apostati erano ovviamente ancora più degni del rogo dei normali pensatori "borghesi"), con sovranità in ultima istanza dei dirigenti politici. C'era il fronte letterario, in cui il realismo socialista si imponeva contro i lacrimosi intimisti decadenti. C'era il fronte degli storici, che riscriveva l'interpretazione "ufficiale" del passato secondo l'indirizzo del compagno Stalin e dei suoi fedeli collaboratori (poi massacratisi fra di loro). C'era il fronte degli scienziati, in cui ad una biologia borghese si contrapponeva una biologia proletaria (caso Lyssenko). C'era persino un fronte dei fisici, impegnati a dare un'interpretazione materialistica contro le deviazioni "idealistiche" della teoria della relatività e della meccanica quantistica.

Tutto questo oggi può sembrare assurdo ed incomprensibile. A mio avviso è certamente deplorevole, ma non è assolutamente assurdo ed incomprensibile, e per quanto mi riguarda le mie competenze specialistiche di bizantinistica mi hanno abituato a considerare le dispute trinitarie (spesso definite "dispute sul sesso degli angeli") come qualcosa di serissimo, veri e propri riflessi simbolici di scontri politici e sociali. Lo stalinismo è stato un progetto di *militarizzazione integrale* della società, sgradevole per chiunque si richiami all'illuminismo borghese europeo ed allo stesso marxismo democratico plurale, ma che io insisto a considerare un *katekhon* sia contro il nazionalsocialismo di Hitler, sia contro il colonialismo imperialistico del tempo. Si tratta, ovviamente, di una valutazione di cui porto l'intera responsabilità, e che è frutto assai più di una "intuizione olistica" sull'intera storia del Novecento che di una argomentazione convincente *erga omnes*. Chi infatti non considera uno scandalo intollerabile il colonialismo imperialistico dei normali "borghesi liberali", e si concentra soltanto sui pittoreschi tratti "totalitari" di Stalin e dei suoi paranoici compagni, non può essere affatto di convincimento razionale. Semplicemente, ha una diversa "intuizione olistica" sul Novecento. È questa la ragione per cui non considero "convincibili" su questo punto i seguaci di Hannah Arendt, Norberto Bobbio, John Rawls o Jűrgen Habermas. Essi hanno infatti un "orientamento gestaltico" diverso dal mio. Essi vedono soltanto Auschwitz, mentre io vedo insieme Auschwitz e Hiroshima. Essi vedono le crapule di Hitler e di

Stalin, mentre io vedo soprattutto le infamie "normali" del colonialismo imperialistico. Mi scuso con il lettore per questa deviazione, ma volevo sottolineare la mia sfiducia verso chi pensa che la filosofia si basi su di un dialogo in via di principio *sempre* convincente. Il dialogo filosofico non è *sempre* convincente. È impossibile convincere qualcuno a voltare la testa ed a guardare qualcosa che non vuole guardare. È inutile dire che il 1917 non è stato un "colpo di Stato" totalitario se questo qualcuno non prova un'indignazione bruciante per i criminali responsabili della mattanza sanguinosa di milioni di persone nel 1914. Imperterrito, continuerà a blaterare sul colpo di Stato dell'ottobre 1917, come se niente fosse. Ed allora se ne vada in buona pace con il suo Dio. Per quanto mi concerne, il suo Dio non esiste.

Il fronte filosofico staliniano aveva bisogno di una religione di riferimento, che fu l'ateismo scientifico. L'ateismo, infatti, è anch'esso una religione, sia pure rovesciata, perché mette la Materia al posto dello Spirito, assegnandole però la stessa funzione ideologica di legittimazione. Quello di Marx, influenzato da Feuerbach, era stato un ateismo filosofico di tipo umanistico, che intendeva "riprendere" a Dio le capacità sociali che secondo Feuerbach e Marx l'uomo aveva alienato alla divinità. Ma Lenin impostava diversamente la questione. Nei suoi *Quaderni Filosofici* (peraltro anch'essi rivolti ad esclusivo uso personale, come i *Manoscritti del 1844* di Marx e la *Dialettica della Natura* di Engels) Lenin dà ragione a Hegel contro Kant, ma poi conclude in questo modo dilettantistico-demenziale, che cito volutamente come esempio di pittoresca confusione: «Kant svilisce il sapere per far posto alla fede. Hegel innalza il sapere, assicurando che esso è conoscenza di Dio. Il materialista innalza la conoscenza della materia, gettando nel letamaio Dio e tutta la canaglia filosofica che lo difende».

Questo vero e proprio "odio teologico" rovesciato è di estremo interesse. Dio deve essere gettato nel letamaio con tutta la canaglia filosofica che lo difende. Si tratta di un gesto tipicamente teologico, perché *tutti* i fondatori di religioni hanno *sempre* gettato nel letamaio gli idoli precedenti (si pensi a Mosè con il vitello d'oro o Maometto con gli idoli della Mecca). La divinizzazione della *Materia* mi sembra una semplice metafora teologica della divinizzazione della prassi collettiva comunista concentrata nei piani quinquennali. Per questa ragione ai tempi di Stalin la chiesa ortodossa fu umiliata (bisogna dire peraltro che essa aveva sempre appoggiato lo zarismo e benedetto le sue guerre imperialiste – cosa che l'apologeta religioso Solzenitsyn sembra sistematicamente dimenticare), i suoi monasteri furono distrutti, furono istituite nelle università cattedre di ateismo "scientifico", ecc. Io ho letto alcuni manuali di ateismo scientifico diffusi in milioni di copie al tempo del comunismo sovietico, e si tratta di testi molto interessanti sul piano ideologico. Essi retrocedono al 1760 circa ed al *Buon Senso* del barone D'Holbach, come se Kant, Fichte, Hegel e Marx non fossero mai esistiti. Al centro ci stanno le cosiddette "imposture" dei preti. Queste "imposture" vengono "smascherate" dalla divulgazione scientifica. E allora tonnellate di evoluzionismo darwiniano, derive dei continenti, astrofisica elementare, l'uomo che deriva dalla scimmia, spiegazione "scientifica" dei miracoli, ecc. Si tratta dello stesso tipo di ragionamenti che si tro-

vano oggi nelle riviste *Micromega* e *L'Ateo*, il che fa di Maria Turchetto e Paolo Flores D'Arcais tecnicamente dei successori diretti di Stalin (anche qui, solo il surrealismo e il paradosso possono veramente spiegare il mondo). Attraverso l'onnipotenza creatrice ed autopoietica della "materia" viene metaforizzata ideologicamente l'onnipotenza creatrice ed autopoietica del partito comunista auto-divinizzato. In proposito – con coloro che vogliono ancora ragionare – ricordo l'interpretazione di Maria Antonopoulou, da me accettata, per cui il concetto moderno astratto di "materia" non sorge nel Settecento come simbolo operaio, proletario e rivoluzionario degli sfruttati, ma nasce geneticamente come astrazione spaziale della circolazione orizzontale illimitata delle merci capitalistiche. Mi rendo perfettamente conto, però, che la comprensione di questo fatto elementare porterebbe ad esiti ideologici dirompenti, e per questa ragione è impossibile socialmente che venga per ora accettata. Sarebbero infatti smascherati le pretese dell'odierno pensiero "laico", che ha assunto Darwin e la divulgazione scientifica come nuovo "fronte ideologico" di combattimento contro la religione "oscurantista", e di essere la linea avanzata del Progresso contro la Reazione, in un contesto storico di occupazione militare dell'Europa da parte di basi atomiche americane e di fine del diritto internazionale fra stati.

La naturalizzazione della storia e del processo storico è stata un'esigenza ideologica sistemica del marxismo di Stalin, e questa esigenza ideologica sta alla base del cosiddetto Materialismo Dialettico (*Diamat*), elaborato e sistematizzato dai "combattenti del fronte filosofico" dopo il 1931. Per questa ragione vengono sacralizzati gli appunti privati della *Dialettica della Natura* di Engels. Collocati nel tempo in cui furono scritti, questi appunti senza pretese non devono eppure essere giudicati troppo male, perché sono caratterizzati da un recupero della dialettica hegeliana, anche se Engels sembra non capire mai che questa dialettica implica un soggetto autocosciente, e non è mai una dialettica di processi del tutto "cosali", anonimi ed impersonali (per cui la *Natura* di Schelling diventa di fatto il *Dispositivo* di Heidegger). Ed è questa la ragione per cui Engels applica la nozione *interamente* positivistica di "legge" al metodo dialettico hegeliano, scoprendo così tre (del tutto inesistenti) leggi della dialettica.

Ho già fatto notare ripetutamente (ma conviene sempre ripeterlo) che nella *Scienza della Logica* di Hegel *non* esiste il concetto di "legge", e non esiste neppure la parola (Liedman). Il concetto di "legge" è puramente positivistico, e positivistiche sono le cosiddette "tre leggi dialettiche" di Engels. Di esse si può dire brevemente che non stanno né in cielo né in terra. La prima "legge" parla di conversione reciproca della quantità e della qualità (per cui è impossibile mutare la qualità di un determinato corpo senza aggiungere o togliere materia e movimento, cioè senza un mutamento quantitativo). Ma questo non c'entra nulla con la dottrina dell'essere della *Scienza della Logica* di Hegel. Essa infatti afferma esattamente il contrario, e cioè che soltanto la *misura* può determinare la fusione di qualità e di quantità, ma siccome la misura implica un misuratore che la misuri, e dunque una soggettività agente, è impossibile parlare di una legge automatica, a meno che si voglia

affermare la banalità per cui due borghesi su cento persone non possono fare una rivoluzione borghese, ma trenta su cento sì, e nello stesso modo dieci proletari su cento persone non possono fare una rivoluzione proletaria, ma cinquanta proletari su cento sì, la possono fare.

La seconda legge dialettica parla della compenetrazione degli opposti, secondo cui a ogni realtà naturale se ne oppone un'altra, che la implica ed alla quale è a sua volta implicata. Si riformula qui il concetto hegeliano di contraddizione dialettica, che non è però una "legge" scientifica, ma una determinazione logico-ontologica dell'essere. Su questo punto l'essere naturale e l'essere sociale sono ontologicamente diversi, perché l'essere naturale non comprende la coscienza, cioè la consapevolezza, mentre l'essere sociale è un agire teleologico, che invece implica costitutivamente la coscienza stessa.

La terza legge dialettica parla della negazione della negazione, secondo la quale ogni realtà viene necessariamente negata per poi essere recuperata ad un livello superiore. Ma qui siamo veramente di fronte a qualcosa di completamente inesistente. Bernard Chavance ha fatto notare che l'applicazione al modo di produzione capitalistico di questa presunta (ed in realtà inesistente) legge dialettica della negazione della negazione porta ad un insieme di posizioni insostenibili. Viene postulato infatti un inesistente "grado zero" della società, che è l'inesistente e mai esistita "produzione mercantile semplice", fatta di piccoli produttori indipendenti che lavorano ognuno per sé senza lavoro sottoposto, schiavistico, feudale o salariato che sia; poi avviene la "negazione" di questa di situazione, e cioè la società classista basata sullo sfruttamento; ed infine abbiamo la "negazione della negazione", e cioè il ristabilimento della situazione di origine, con però in più la ricchezza dovuto allo sviluppo delle forze produttive (la negazione della negazione).

Questa specie di catechismo tridentino colorato di rosso non avrebbe mai potuto essere imposto senza una inquisizione poliziesca ed una polizia del pensiero. La polizie del pensiero imponeva ovviamente la "pulizia del pensiero" da ogni tentazione eretica. Ma mi sembra chiaro che questa indebita naturalizzazione della storia non debba essere valutata sul piano scientifico (in questo caso, il suo voto sarebbe due su dieci), o sul piano filosofico (in questo caso, il suo voto sarebbe quattro su dieci), ma deve essere valutata sul piano esclusivamente ideologico (in questo caso, il suo voto è buono, diciamo otto su dieci). Naturalizzando la storia, e facendolo in un contesto positivistico di negazione del valore conoscitivo e veritativo della filosofia in quanto tale (la löwithiana "filosofia per la filosofia"), ed in un contesto sociale in cui tutti sanno, anche solo per sentito dire, che soltanto le scienze "naturali" hanno uno statuto epistemologico serio e sicuro (laddove le scienze "sociali" sono correttamente percepite come un insieme di opinioni più che opinabili), si forniva così all'apparato dei "militanti" una facile religione *prête-á-porter*. Il comunismo, nato con Marx come previsione "scientifica" di un'evoluzione strutturale del capitalismo, diventava così un'ideologia infinita. Un Marx *redivivus*, oltre ad essere sicuramente condannato a morte dagli apparati ideologici staliniani (ricordo qui la parabola di Cristo portato di fronte al Grande Inquisitore

di Dostojevski), avrebbe avuto un'occasione in più per esclamare come nel 1882: «Ciò di cui sono sicuro, è che io non sono marxista».

Eppure il marxismo c'è stato, ed ha caratterizzato un intero secolo. Bisogna quindi cercare di comprenderlo, ed è quello che stiamo facendo. In quanto religione di militanti, esso ha prodotto prima di tutto un tipo umano, che Ernst Fischer ha brillantemente definito "sosia socializzato", in cui ogni individuo era "sdoppiato" (come nel romanzo di Stevenson i famosi Dottor Jekill e mister Hyde) in una persona privata, che coltivava vari "dubbi", ed in una persona pubblica, che si sottoponeva a riti di socializzazione forzata (applaudire insieme il capo benevolo, gridare *slogans* demenziali, urlare il proprio odio rituale verso eretici e dissidenti).

La definizione di Fischer di "sosia socializzato" è buona, ma è ancora migliore quella di "pensiero magico" di Leszek Kolakowski. Kolakowski ha fatto parte di apparati ideologici "comunisti" (come chi scrive, del resto), e soltanto che ne ha visto il funzionamento dall'interno può sapere fino a che punto di abiezione, ipocrisia e rinuncia alla libertà di giudizio personale era possibile arrivare. Ha scritto il poeta futurista Majakovsky: «Il partito è una mano a milioni di dita/ stretta in unico pugno/ il partito è la spina dorsale della classe operaia/ il partito è l'immortalità della nostra causa». Mi immagino Marx, basito e costernato, che ascolta questa follia.

Eppure la follia è razionale, come direbbe Shakespeare. Il pensiero magico è il pensiero teologico-identitario, fase suprema dell'irrazionalismo, per cui la verità di un enunciato non risiede nella verità e/o nella falsità dell'enunciato stesso (base dia del criticismo di Kant che della logica di Hegel, e di tutta indistintamente della tradizione filosofica di tutti i paesi), ma deriva esclusivamente della purezza o dell'impurità della fonte che lo emette. Questo è visibile in *tutta* la storia del comunismo, ma raggiunge il suo apice ed il suo orgasmo nella cosiddetta "destalinizzazione", seguita al XX congresso del PCUS del 1956. Se a denunciare i crimini di Stalin fossero stati i comunicati della CIA oppure i comunicati eretici della *Quarta Internazionale* di Trotzky tutti i militanti si sarebbero alzati con la bava alla bocca urlando contro questa intollerabile provocazione degli imperialisti e del Giuda Trotzky. Ma se la denuncia, con gli stessi identici termini, veniva dal papa-babbione della congrega, il semianalfabeta ucraino Krusciov, già grande massacratore di dissidenti nel periodo dei grandi processi 1936-39, allora tutti si stracciavano le vesti, gridando: «Ma come è stato possibile! Ma come abbiamo potuto non saperlo? Ma come abbiamo potuto permetterlo?».

Mascalzoni. Ma questo succede inevitabilmente quando la liberazione umana è pensata nella forma dell'asservimento comune ad un unico Liberatore (cfr. *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4). Il tipo umano che ha sorretto questa caricatura nel pensiero di Marx si è in massima parte riciclato dopo il triennio 1989-91 in apparato di privatizzazione selvaggia della precedente produzione socialista. Ne parlerò nel capitolo dedicato a Nietzsche ed al suo cruciale e centrale concetto di *ultimo uomo*. Per ora basti sapere che il pensiero magico regna tuttora, ed il mondo intellettuale in generale non si chiede mai se una certa affermazione sia giusta o sbagliata, intelligente

o stupida, ecc., ma soltanto se sia stata scritta in una rivista di "destra" oppure di "sinistra". Se la fonte cartacea è impura, allora anche il contenuto è impuro.

La cosa farebbe indignare, se non fosse ad un tempo ridicola e sintomatica. Che sia ridicola è evidente. È però più importante capire che è sintomatica, ed è sintomatica di due sintomi: il sintomo della corruzione identitaria del gruppo sociale degli intellettuali, ed il sintomo della subalternità incurabile della corte plebea dei *plauditores*.

Ma il grande ed immortale pensiero di Marx non si esaurisce certamente in queste miserie, figlie della storia, e che con la storia vanno e vengono.

XXXVI.

Il grande marxismo indipendente del Novecento, testimonianza di libertà, critica dello sfruttamento capitalistico ed imperialistico ed autocritica delle formazioni ideologiche "marxiste" di partito e di Stato

Questo capitolo è un po' particolare, ed è pertanto un po' diverso dagli altri. Benché sia in parte d'accordo con Gadda, per cui l'«io» è il più odioso dei pronomi, "io" mi sento parte attiva ed integrante del marxismo indipendente, che resta la mia scuola filosofica di appartenenza. Appartenenza critica e problematica, eretica e "marginale", certo, ma pur sempre appartenenza pienamente rivendicata. Certo, le dichiarazioni di appartenenza sono pur sempre soggettive e contestabili, e so bene di dover sopportare dissenso, disapprovazione ed in alcuni casi ostilità e disprezzo da parte di personaggi che si autocertificano come "marxisti" anche loro. Ma ritengo questo fatto, un po' sgradevole e talvolta imbarazzante, del tutto normale. Ciò che viene chiamato "marxismo", infatti, è costituito da formazioni ideologiche differenziate di tipo militante-identitario (i togliattiani, gli stalinisti, i trotzkisti, i maoisti, gli anarco-comunisti, gli operaisti, i nemici di Hegel, gli amici di Hegel, ecc.), ed ognuno di questi gruppi, lungi dal solidarizzare con gli altri, ne desidera l'annientamento, e non potendolo ottenere in mancanza di polizie del pensiero cui demandare la pulizia del pensiero stesso, ne pratica la diffamazione ed il silenziamento. Questo ricorda l'immortale scena dei capponi di Renzo nei *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni, in cui i capponi destinati ad essere portati in pentola, anziché solidarizzare tra loro, si beccavano furiosamente. Quasi mezzo secolo di frequentazione degli ambienti culturali "comunisti" (in senso empirico-sociologico, non certo nel nobile senso di Marx) mi ha chiarito le idee sul fatto che, come le strutture di partito comuniste si riproducono mediante feroci lotte di cordate organizzate "informalmente", nello stesso modo gli apparati ideologici si riproducono mediante cordate informali di amici impegnati a sostenersi l'un l'altro ed a diffamare, espellere e silenziare gli avversari. Se poi sei solo, perché non ti sei mai occupato di formare una cordata, la tua emarginazione è inevitabile, sia che tu ti chiami Marx o Engels sia che tu ti chiami Bertoldo o Calandrino. Ancora una volta, però, la colpa non è di Marx. Si tratta sempre, se vogliamo applicare a questa penosa situazione il metodo dello stesso Marx, di una insufficienza sociale oggettiva, che si tratta di diagnosticare.

Dichiaro quindi di sentirmi parte integrante ed attiva di una specifica corrente filosofica, definibile come "marxismo indipendente". Ma, appunto, qui nasce subito un doppio dubbio metodico ed iperbolico: può esistere un marxismo indipendente, oppure per sua propria natura il marxismo indipendente è una contraddizione in termini, in quanto la cosiddetta "indipendenza" è una illusione idealistica

ed individualistica (una sorta di "robinsonismmo" marxista), dal momento che noi *dipendiamo* dalla lotta di classe e dalla nostra collocazione sociale "di classe" dentro il rapporto di produzione capitalistico?

Si tratta con tutta evidenza della versione "marxista" del vecchio problema del libero arbitrio e della autodeterminazione del volere. Fino a Kant il problema si poneva così: io posso anche soggettivamente ritenere in buona fede di essere libero, ma in realtà il mio arbitrio è determinato da altre forze che mi sfuggono, come Dio (Agostino, Lutero, ecc.), o come la riproduzione della natura (Spinoza, ecc.); la dimostrazione del libero arbitrio del volere è impossibile, perché dà luogo ad una delle quattro antinomie dell'inconoscibile idea metafisica di mondo; tuttavia posso e debbo postulare la libertà del volere come presupposto indispensabile del mio agire morale. Il successo della risposta kantiana è dovuto alla sua sostanziale ragionevolezza. Siamo infatti costretti ad agire, e non possiamo aspettare per farlo l'aver "risolto" logicamente il problema dell'esistenza o meno della libertà del volere. Nello stesso tempo, è del tutto legittimo non accontentarsi di questa impostazione antinomica.

Il marxista indipendente è messo di fronte a questo dilemma: è certo che io mi penso indipendente, ma lo sono poi veramente? Non dipendo forse dalla lotta di classe e dalla mia collocazione di classe? Non è forse vero – come avrebbe detto Spinoza, o almeno Spinoza secondo Plechanov – che la libertà è semplicemente coscienza della necessità? E allora questo è il primo dilemma che discuterò in questo capitolo. A questo – come ai successivi – risponderò in prima persona, trascurando la pur interessante elencazione dossografica di come hanno risposto gli "altri". Chi vuole sapere questo, vada a sfogliarsi una buona storia dossografica del marxismo. In questa sede, però, discuterò filosoficamente tutte le questioni, dando *sempre* la *mia* personale versione.

Karl Marx ha già risposto da par suo a questo dubbio iperbolico nella sua tesi di laurea del 1841 sui sistemi atomistici di Democrito e di Epicuro. E lo ha fatto attraverso la metafora della libera caduta in deviazione degli atomi (*clinamen*, *parekklisis*), atomi in cui sono chiaramente metaforizzati i comportamenti umani individuali. E così come gli atomi deviano da una ipotetica linea di caduta "necessitata", nello stesso modo gli individui deviano da una ipotetica linea retta di caduta necessitata. Il pensiero di Marx *nasce* dunque da un *atto libero* di fondazione. Ed è veramente difficile negare ciò che risulta filologicamente dalla lettura di questa opera del 1841. È ancora più difficile sostenere che il Marx giovane, ancora idealista, pensava erroneamente di essere libero, mentre il Marx maturo saprebbe di essere necessitato. Ma non diciamo idiozie! Forse che Marx avrebbe scritto il primo libro del *Capitale* nel 1867 pensando di non essere libero mentre lo scriveva, ma di essere necessitato da inesorabili leggi storiche? Credo che il comune senso del pudore dovrebbe scoraggiare l'eventuale idiota che sostenesse una cosa del genere.

Eppure l'idiozia regna sovrana. In proposito, ho sentito con le mie orecchie sostenere che Marx poteva permettersi questo atto divino di autodeterminazione fondatrice, ma noi non possiamo permettercela, in quanto sarebbe un atto di orgo-

glio idealistico piccolo-borghese (e ti pareva!). È infatti la piccola-borghesia, classe idealistica ed anarchica per eccellenza, che rivendica a se stessa la piena libertà del volere, mentre il proletariato che *sa bene* che si vince soltanto mediante la disciplina e l'organizzazione, *sa bene* "spontaneamente" che la cosiddetta "libertà" è solo un'illusione inesistente. Si ha qui una mossa teorica tipica di tutte le religioni: il fondatore divino può cose che i successori invece non possono più permettersi.

In realtà, l'atto della deviazione metaforizzata degli atomi (*clinamen, parekklesis*) viene simbolicamente *ripetuto* in *ogni* processo individuale di adesione alla scienza filosofica di Marx (ed anche alla sua connessa scienza non-filosofica dei modo di produzione, che ognuno può *sovranamente* interpretare). Che poi nella pratica si vinca soltanto con la disciplina organizzata è verissimo, ed è un'ovvietà nota a tutti coloro che si muovono in modo organizzato, dalle squadre di calcio alle squadre di pompieri. Si tratta – direbbe Kant – di regole dell'abilità e di consigli della prudenza. Ma tutto questo non c'entra nulla con la questione della libertà del volere e della sovranità assoluta del diritto alla interpretazione.

E tuttavia, mentre il pensiero propriamente marxiano si è costituito sulla base *epicurea* della libera deviazione degli atomi (*clinamen, parekklesis*), la formazione ideologica marxista successiva del ventennio 1875-95 si è costituita sulla base *stoica* della secolarizzazione storica della necessità (*ananke*) della provvidenza del mondo (*pronoia*). La socialdemocrazia tedesca è stata un fenomeno prevalentemente protestante, e non è stato pertanto difficile secolarizzare il vecchio provvidenzialismo religioso luterano in un nuovo provvidenzialismo della necessità storica. Rendersene conto è un gioco da bambini, ed il fatto che pochi se ne siano resi conto fino in fondo (ma ad esempio Walter Benjamin lo ha fatto) è dovuto soltanto alla "volontà di credere" introiettata servilmente dai cosiddetti "intellettuali marxisti".

Questa volontà di credere è un atto intellettuale di umiliazione rituale auto-imposta, simile ai riti di "umiltà" della chiesa cattolica, in cui si rinuncia alla propria libertà di giudizio, considerata una forma diabolica di orgoglio. Credere alla verginità di Maria (o se vogliamo alla sua "immacolata concezione" – povero Giuseppe! Cornuto e mazziato!) diventa un atto di sottomissione, mentre sarebbe un atto di orgoglio ritenere che tutte le donne, prima di partorire, devono preventivamente perdere la verginità. Tutti i "comunisti" che hanno per più di un secolo irriso a questi comportamenti religiosi non si sono mai resi conto di fare esattamente la stessa cosa, quando condannavano i loro "compagni" (divenuti improvvisamente individualisti piccolo-borghesi o addirittura "nemici del popolo") che rivendicavano la libertà dell'interpretazione.

Il problema quindi è risolto: la libertà di interpretazione del mondo, premessa assoluta della sua eventuale trasformazione, è fondamentale, irrinunciabile e preliminare, e titolare di essa è la singola coscienza individuale, e non certamente un "corpo" sociale. Karl Marx lo ha inequivocabilmente formulato nel 1841, e non si può essere "marxisti", dipendenti o indipendenti che si voglia essere, senza accettare pienamente questo principio. Detto questo, si pone però un secondo problema, collegato al primo prima evocato: deve o no un intellettuale marxista essere in

qualche modo "organico" alla sua classe sociale di riferimento (in questo caso, il proletariato), oppure può continuare ad essere "marxista" senza esserne diventato "organico", restando membro di quella che Karl Mannheim chiamava «intellettualità libera da legami» (*freischwebende Intelligenz*), e che Husserl ha definito il «funzionariato dell'umanità»?

Il tema dell'«intellettuale organico» è stato sollevato da Antonio Gramsci nei suoi *Quaderni del Carcere*, ed è impossibile discutere di marxismo indipendente senza prenderlo in considerazione. Inoltre, si ha qui a che fare non con un miserabile burocrate pronto a riciclarsi, ma con una figura di altissima statura morale ed intellettuale. Detto questo, penso che la teoria gramsciana dell'«intellettuale organico» sia sbagliata, e debba essere cortesemente ma ferreamente respinta. Non lo si può fare, però, senza proporre preventivamente un insieme di argomentazioni razionali.

In primo luogo, quando Gramsci la propose, era in una prigione di Mussolini, e non era in alcun modo un dirigente di partito. Gramsci l'ha quindi proposta "gratuitamente", ed il fatto che il PCI dal 1943 al 1991 l'abbia trasformata in codice di sottomissione volontaria per la sua intellettualità di partito non può essere usato come argomento contro Gramsci. Gramsci era un uomo libero, e non un pagliaccio da apparato. Egli viveva in un mondo libero di idee, non nel mondo manipolato di babbioni urlanti istigati da dirigenti cinici che alzavano le solite grida rauche rivolte ai dissidenti: "Chi vi paga? Chi vi paga?", come se l'enunciazione di libere opinioni dovesse sempre essere il prodotto di un pagamento preliminare (alla base di questo atteggiamento ci sta una sorta di spontaneo materialismo volgare, del tipo "i negri hanno la musica nel sangue", i "siciliani sono tutti mafiosi", e soprattutto "tutte le donne sono puttane"). Dunque, se Gramsci ha commesso un errore, lo ha commesso liberamente, e non certo su "commissione". Questo significa che Gramsci, sostenitore della teoria dell'intellettuale organico, *non* era lui stesso un intellettuale organico.

In secondo luogo, Gramsci ha proposto la sua teoria dell'organicità degli intellettuali nel contesto di una specifica polemica contro Giovanni Gentile e soprattutto contro Benedetto Croce. Secondo Gramsci, Croce si sente al di sopra delle parti e crede di essere una sorta di "sacerdote della libertà", ma questo non è vero, perché egli non è certo organico alla "libertà in generale", ma agli interessi economici e sociali della classe dirigente italiana, che è una borghesia agraria (Gramsci scrive prima del *boom* economico italiano del 1958, in cui la borghesia agraria cede il bastone del comando alla borghesia industriale, peraltro ampiamente foraggiata e protetta dallo Stato) particolarmente parassitaria. Bisogna dire che a proposito di Croce Gramsci ha *completamente* ragione. Ed è ovvio che avesse ragione, perché l'ABC del metodo di Marx consiste nel sapere che esistono le classi sociali e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. In questa situazione, oggettivamente dicotomica, è del tutto ovvio che gli intellettuali (ma più avanti ritorneremo su questa ambigua categoria) non possono che schierarsi, lo vogliano o no, ne siano consapevoli o meno, e quindi di fatto finiscano con l'essere in un certo senso "organici" alla borghesia

oppure al proletariato. Tutto questo funziona, però, soltanto nella misura in cui il modo di produzione capitalistico continua ad essere caratterizzato dalla dicotomia storico-sociologica *Borghesia/Proletariato*, mentre potrebbe non cominciare a funzionare più in una «terza età del capitalismo» (uso qui il termine proposto dagli studiosi francesi Luc Boltanski e Eva Chiapello), in cui ci si avviasse in un'epoca post-borghese e post-proletaria. Ma questo Gramsci, morto nel 1937, non poteva certamente immaginarselo. Di questo, però, parlerò più avanti.

In terzo luogo, tuttavia, Gramsci era a tutti gli effetti un uomo della *Terza Internazionale Comunista* (1919-1943), e quindi un uomo che aveva recepito fino in fondo la lezione leninista (le attuali letture edificanti e manipolate di un Gramsci non-comunista sono un esempio dell'opportunismo da fogna delle attuali "cupole" di intellettuali al potere politicamente corrotto). In questa ottica, essere "organici" alla *Classe proletaria*, operaia e salariata si identificava al cento per cento con l'organicità al Partito che la rappresentava, che Gramsci con una metafora tratta dal Machiavelli chiamava il *Moderno Principe*. Ma questa identificazione, che il leninista Gramsci considerava del tutto logica, razionale e storica, non lo era per nulla, perché presupponeva ciò che non poteva affatto essere presupposto, e cioè che per sua natura il Partito continuasse a "rappresentare" gli interessi storici della classe. Ma si trattava di un presupposto insostenibile. Mano a mano infatti che procedeva l'integrazione sistemica delle classi subalterne nel capitalismo (attraverso i tre processi interconnessi di economicizzazione distributiva del conflitto, di nazionalizzazione razzista ed imperialista delle masse attraverso gli apparati religiosi, mediatici e culturali, ed infine di integrazione consumistica differenziata), il partito, lungi dal continuare ad essere un *Moderno Principe*, diventava piuttosto quello che nel 1960 Jean-Paul Sartre (cfr. *Critica della Ragione Dialettica*) definiva il «pratico-inerte».

Non sono un ammiratore particolare di Sartre, ma la sua teoria sull'integrazione degli apparati socialisti e comunisti mi sembra nell'essenziale esatta. Sartre parte dal fatto che a un certo punto della storia si costituiscono collettività combattenti cementate da un'identità rivoluzionaria comune, che egli chiama in modo bergsoniano «gruppi in fusione». Questi gruppi in fusione hanno in comune una «finalità progetto» (in questo caso ovviamente il comunismo). E tuttavia, sia che riescano a prendere il potere (ad esempio URSS 1917 e Cina 1949), sia che restino all'opposizione (partiti comunisti francese e italiano dopo il 1945), ad un certo punto l'inevitabile processo di integrazione sociale li porta ad uno stato che Sartre chiama «seriale», in cui la loro stessa riproduzione diventa una forma di «pratico-inerte». A me sembra chiaro che Sartre non faccia altro che trascrivere in un pomposo linguaggio para-bergsoniano la critica trotzkista alla burocrazia staliniana, permettendo ai gruppetti estremistici di pensarsi come «nuovi gruppi in fusione» dotati di «finalità progetto», che lottano contro i bestioni burocratizzati comunisti ribattezzati «pratico-inerte seriale». Si tratta di un errore storico e metodologico, e lo segnalerò più tardi a proposito dell'ontologia dell'essere sociale, che è a mio avviso del tutto alternativa a questa affabulazione trotzkista. Ma per ora basti segnalare

che in una certa misura Sartre smentisce effettivamente Gramsci. È infatti del tutto illusorio pensare di poter diventare "organico" ad una classe che nel frattempo si integra progressivamente all'interno della produzione capitalistica, o di un partito che nel frattempo viene diretto da una cupola burocratica di mascalzoni pronti a riciclarsi come gruppo specializzato di direzione ultracapitalistica.

Il dilemma potrebbe essere riformulato così: Gramsci voleva un soggetto sociale potenzialmente rivoluzionario ed universalistico; in pieno accordo con il Lukács di *Storia e Coscienza di Classe* del 1923 egli pensava che questa classe non potesse essere la borghesia, ma potesse esserlo soltanto il proletariato; d'altra parte, secondo l'insegnamento di Lenin, senza un partito il proletariato sarebbe rimasto per sempre un aggregato economicistico e sindacalistico, "condizione operaia" e non "classe operaia"; per questa ragione ci voleva un gruppo sociale specifico e specializzato in conoscenza ed in valutazione, chiamato "intellettuali".

Bisogna allora discutere la questione degli intellettuali, cuore del problema del marxismo indipendente novecentesco. In proposito, trascurerò le consuete formulazioni dossografiche, e sceglierò la via di una impostazione del tutto personale ed originale.

Gli intellettuali non sono certo l'insieme statistico delle persone che usano criticamente l'intelletto di cui ogni essere umano è dotato biologicamente e storicamente (*zoon logon echon*). Se così fosse, ci troveremmo ancora una volta davanti ad un paradosso assai comico, perché i cosiddetti "intellettuali" sono quasi sempre le persone meno dotate di capacità di giudizio critico indipendente e più ricattabili dal "politicamente corretto" dell'epoca in cui vivono, dal momento che ne sono loro stessi i costruttori ed i sistematizzatori. Gli intellettuali sono un gruppo sociale specifico il quale, all'interno della ferrea divisione del lavoro sociale che struttura necessariamente qualsiasi società articolata e complessa (nelle società tribali primitive, infatti, *non* ci sono intellettuali, a meno che si decida di chiamare così gli sciamani e gli stregoni), producono *ideazione ideologica*, e sono quindi i produttori specializzati di *sovrastruttura*.

Capire questo punto è essenziale, perché in caso contrario la categoria degli intellettuali diventa un grande magazzino in cui ci stanno tutti. Non esiste una laurea universitaria in "intellettualità". Gli artisti, i religiosi, i filosofi e gli scienziati *non* sono automaticamente "intellettuali", per il semplice ed ovvio fatto che l'arte, la religione, la filosofia e la scienza sono attività umane permanenti che per loro stessa natura *non* possono essere inserite nello schema struttura/sovrastruttura. I medici, gli ingegneri, i ricercatori, i tecnici specializzati, gli insegnanti, ecc., *non* sono di per sé intellettuali, se vogliamo ovviamente usare questo termine con discernimento, e non come un grande recipiente in cui bolle un minestrone. È ovvio che la stessa persona può esercitare una funzione intellettuale in senso proprio ed una non-intellettuale. Il poeta Orazio, ad esempio, *non* era un intellettuale quando scriveva le sue immortali *Satire*, ma lo era quando propagandava e magnificava la *pax* augustea. E potremmo ovviamente moltiplicare gli esempi, ma non è necessario, perché è sufficiente impadronirsi concettualmente della questione.

Incidentalmente, io *non* mi considero un intellettuale, non ritengo di esserlo, sono imbarazzato ed anche lievemente offeso quando mi si inserisce a forza senza il mio permesso in questa categoria. Lo sono stato a lungo in gioventù, ed ero anche fiero di esserlo. Ma ora ritengo di avere idee più chiare di un tempo, e di aver capito meglio i meccanismi della riproduzione sociale, dell'ideazione ideologica ed in generale della produzione collettiva organizzata delle sovrastrutture, all'interno sempre di una specifica divisione del lavoro sociale, che è oggi quella ultracapitalistica globalizzata, tendenzialmente postborghese e postproletaria, in cui la funzione signorile-feudale degli *oratores* è stata compiutamente assunta dagli apparati mediatici (clero secolare) e da quelli universitari (clero regolare). Chi scrive aborre la categoria degli intellettuali, e si considera alla Occam un membro della "chiesa invisibile" di chi respinge globalmente l'idea che questa società si fondi su di una legittimazione morale universalistica, ed alla Marx un "singolo" che cerca di attingere autonomamente e senza mediazioni (ancora una volta l'atomo di Epicuro del giovane Marx nella sua imprevedibile *parekklisis*) la scienza filosofica espressiva della totalità sociale. Per farlo, oggi, bisogna andare *contro* il gruppo sociale degli intellettuali intesi come produttori di sovrastruttura e di ideazione ideologica, e sarebbe quindi ben strano che chi si pensa come ostile al gruppo degli intellettuali in quanto tale voglia poi rivendicare di volerne fare parte.

In quanto gruppo sociale specializzato nella produzione di sovrastrutture e di ideazione ideologica gli intellettuali sono già presenti nella tarda antichità. Furono indubbiamente degli "intellettuali" coloro che nell'antico Egitto idearono il passaggio (poi fallito) dalla vecchia religione politeistica di Iside e di Osiride alla nuova religione monoteistica del culto del disco solare Aton, e nello stesso tempo non lo furono, se si riconosce alla religione in quanto tale una natura non strettamente ideologica (anche se ovviamente funzionalizzata praticamente all'obbedienza delle masse ed all'accettazione delle gerarchie sociali disegualitarie). E tuttavia un uso troppo generico della categoria rischia di non farci capire nulla della specificità della funzione sociale degli intellettuali oggi. In accordo con lo studioso francese Louis Bodin, tendo a pensare che la categoria sociale degli intellettuali europei in senso moderno nasca soltanto intorno alla fine dell'Ottocento, e che il famoso "caso Dreyfus" ne sia stato un catalizzatore sociale.

Bodin potrebbe anche sbagliarsi. I populisti russi, ad esempio, mi sembrano a tutti gli effetti degli "intellettuali", eppure precedono di alcuni decenni il caso Dreyfus. E tuttavia il suggerimento di Bodin resta valido nell'essenziale. Nella lotta contro il pregiudizio antisemita, i dreyfusardi si riconobbero come gruppo sociale specifico, e si pensarono come i portatori dell'universalismo critico contro il pregiudizio, "replicando" così i vecchi illuministi. Gli intellettuali si pensano quindi come gli *illuministi* della *società contemporanea*. E tuttavia, questa pretesa di universalismo "laico" è quasi sempre illusoria. Per capire le radici di questa illusorietà, è necessario distinguere fra tre categorie di "intellettuali" (uso qui il termine in modo improprio): gli studiosi ed i ricercatori di scienze naturali, i riproduttori "tecnici" della società (medici, ingegneri, ecc.), ed infine gli studiosi di filosofia

e scienze storiche e sociali (impropriamente dette "umanistiche", dal momento che in questa categoria prevalgono e sono ampiamente maggioritari degli antiumanisti dichiarati).

Gli studiosi di scienze naturali (fisica, chimica, biologia, genetica, ecc.) *non* sono ovviamente degli intellettuali, in quanto i loro codici scientifici vengono stabiliti all'interno delle loro corporazioni professionali, e non sono di per sé codici ideologici. In laboratorio l'ideologia non entra, e non sarebbe neppure bene che entrasse. Ovviamente, molti scienziati si lanciano in modo dilettantesco nel dibattito intellettuale, ed in generale difendono la tesi grottesca ed indifendibile per cui la scienza (si intende: la *loro* scienza) è l'unica forma valida di conoscenza, mentre l'arte serve solo a ristorarci quando siamo stanchi e stressati, ed in quanto alla religione ed alla filosofia si tratta in definitiva di chiacchiere edificanti per adulti rimasti bambini ed adolescenti (il codice è sempre lo stesso, ed è quello stabilito da Auguste Comte nel 1830).

Si tratta di una tesi grottesca ed indifendibile, perché persino un commesso di macelleria educato alla riflessione indipendente capirebbe che le procedure utilizzate in chimica, fisica e biologia *non* sono in grado di emettere giudizi politici e morali sul bene e sul male della convivenza sociale. Nello stesso tempo le loro conoscenze sono indubbiamente buone, valide ed utili, ma toccano la certezza e l'esattezza, non certo la "verità" intesa come sapere sul bene e sul male. Dai laboratori esce indubbiamente un grande incremento di conoscenza sociale, ma non può uscire una scienza del bene e del male. Siccome questo è ovvio, allora si risponde che per vivere in società non abbiamo bisogno di una scienza del bene e del male, che essa sarebbe comunque inconoscibile, e, se conoscibile, normativo-autoritaria (pensiero debole, relativismo, ecc.), e non ce n'è alcun bisogno. In questo modo vengono respinti insieme Spinoza, Hegel, Marx e soprattutto i Greci. L'unica "normazione" (perché lo si voglia o meno una normazione è inevitabile) diventa quindi la riproduzione capitalistica pura e semplice. Il fatto che questo esito catastrofico della storia del pensiero occidentale venga chiamato "scienza", e si facciano osceni balli tribali sulla "fine della filosofia", ecc., sarà, probabilmente giudicato molto severamente dai nostri lontani successori.

Il sapere "pratico" dei medici e degli ingegneri *non* è ovviamente un sapere "intellettuale" propriamente detto. Dal momento che le operazioni chirurgiche, le terapie farmacologiche e la costruzione di case, impianti, ponti e strade, ecc., devono *funzionare* per rendere possibile la riproduzione sociale, ed è evidente a tutti che non si tratta di "opinioni" soggettive, queste discipline sono state salvate dal relativismo e soprattutto dalla oscena distruzione della scuola del cosiddetto "Sessantotto" (voto unico, sei politico, contestazione permanente, apologia della droga, ecc.). I codici di queste discipline conoscono ovviamente il fallibilismo, ma non certo il cosiddetto relativismo. Il cosiddetto "relativismo" non è infatti un'opinione filosofica tra le altre (l'altra sarebbe il "dogmatismo", con connessa convinzione di "possedere" la verità e di volerla utilizzare socialmente in modo "normativo"), ma è un *fatto sociale* della *modernità tardocapitalistica*, per cui diventando socialmente

"assoluto" il solo valore di scambio di merci e servizi in una società individualizzata, tutto il variopinto mondo delle "opinioni" può essere liberalizzato, e quindi "relativizzato", e la verità può finalmente essere abolita diffamandola come residuo religioso e metafisico (da qui – non mi stancherò di ripeterlo – nasce il fatto sociale della antipatia verso Hegel).

Passando agli "intellettuali" propriamente detti, è evidente che la stragrande maggioranza di loro viene "reclutata" nelle università dette impropriamente "umanistiche", e cioè di storia, filosofia e scienze sociali. Ma, appunto, si è qui di fronte a ciò che Marx chiamava opportunamente *falsa coscienza necessaria* degli agenti storici. Gli agenti storici si pensano infatti quasi sempre come "universalistici", ma il loro universalismo è un dato ideologico fasullo, perché viene ricavato dalla ipostatizzazione del loro specialismo, il quale specialismo è sempre socialmente determinato dagli interessi dei gruppi che stanno all'interno della riproduzione classista della società. Sarebbe però necessario articolare un discorso differenziato per diagnosticare le varie forme di elaborazione della falsa coscienza necessaria dei gruppi intellettuali intesi come produttori di ideazione ideologica e di adeguamento sovrastrutturale. Non potendolo fare adeguatamente per ragioni di spazio e di opportunità espositiva, mi limiterò ad alcune note orientative, necessariamente superficiali.

Per quanto riguarda gli storici, la stragrande maggioranza ha sostituito la vecchia religione monoteistica cristiana, ormai irrisa e considerata cibo spirituale per vecchiette ed altri deficienti, con una nuova religione, la religione dell'Unicità dell'Olocausto, e quindi dell'unicità di Auschwitz, con conseguente banalizzazione e derubricazione non solo di Hiroshima, ma di tutti i crimini del colonialismo e dell'imperialismo (prima guerra mondiale), ecc. Chiunque contesti questa nuova religione espiatoria ed il suo clero rituale (il sionismo, da non confondere ovviamente con l'ebraismo e con la religione ebraica), viene portato al rogo mediatico con la "doppia accusa" (direbbe Socrate) di revisionismo e di negazionismo. È del tutto inutile dire e ripetere che questo rilievo, del tutto ovvio e fattuale, non c'entra nulla con il cosiddetto "antisemitismo", e non comporta ovviamente nessuna giustificazione dei crimini di Hitler e dei suoi collaboratori. E tuttavia gli storici (più esattamente: la corporazione tribale-sacerdotale degli storici europei omologati) sono oggi i portatori autorizzati di questa nuova religione per senzadio, che ha sostituito a "sinistra" la vecchia religione staliniana della materia, cui ho accennato nel capitolo precedente.

La funzione ideologica di questa religione espiatoria dell'Olocausto non ha soltanto la funzione evidente di legittimare indirettamente i crimini del sionismo e dell'occupazione militare USA del vicino oriente. La sua funzione ideologica principale resta quella di eternizzare il senso di colpa dell'Europa per aver "permesso" Hitler, ed in questo modo eternizzare l'occupazione militare permanente da parte degli USA del suolo europeo. Questi rilievi, comunque, pur essendo del tutto pacati e razionali (ed a mio avviso anche del tutto evidenti), vengono però percepiti socialmente come bestemmie antisemite intollerabili, cui non bisogna dare nessun

diritto di parola (casi Irving, Moffa, ecc.). Il fatto poi che la supponente casta degli "storici" lo capisca oppure no è rilevante solo per i loro parenti, amici e commissioni esaminatrici, ma è del tutto irrilevante per la storia universale.

La corporazione degli economisti chiama "economia" la riproduzione complessiva del sistema capitalistico. L'economia è infatti a tutti gli effetti una *econo-mia*, nel senso che ha come oggetto il "mio" della proprietà capitalistica. Si tratta di una sfacciata crematistica che chiama se stessa ipocritamente "economia", e rimando in proposito alle osservazioni fatte nei capitoli precedenti su Aristotele, Adam Smith, Hegel, Marx, Polanyi, ecc. Claudio Napoleoni, anche lui già ampiamente citato, ha distinto a suo tempo fra critica dell'economia politica (che *non* può essere per sua natura una disciplina universitaria, perché traversa diagonalmente la divisione universitaria delle discipline concorsuali consentite), ed economia politica critica, le cui scuole (Ricardo, Keynes, Schumpeter, ecc.) sono invece inseribili nella divisione universitaria del lavoro, ma in cui Marx ed Hegel non possono chiaramente trovare posto (in quanto "filosofia" che non c'entra nulla con l'economia). Tutti i presunti "marxisti" che accettano il terreno della cosiddetta economia politica "critica" sono indubbiamente di "sinistra" (ed a volte addirittura di "estrema sinistra"), ma una cosa è sicura, che non sono "marxisti" nel senso di Marx. Marx è incompatibile con l'accettazione della divisione universitaria delle discipline, e questa è una delle ragioni (non la sola, però) per cui è generalmente disprezzato ed irriso come "metafisico" dal sapere universitario.

In quanto ai filosofi, ho già avuto modo di osservare che essi sono di fronte ad un paradosso sociale particolare, in quanto fanno parte della *sola categoria sociale al mondo* che in maggioranza *disprezza* la *propria stessa disciplina*, ed utilizza la cattedra di filosofia per irridere alla filosofia stessa, diffamata come chiacchiera inconcludente premoderna e prescientifica. Si tratta peraltro di un paradosso inevitabilmente irritante e disgustoso, ma anche facilmente spiegabile. Esso è infatti derivato da una gigantesca pressione sociale, che deve delegittimare il principio per cui la filosofia è una legittima forma di conoscenza veritativa del bene e del male, in quanto l'unico *indice* del bene e del male, oltre che del vero e del falso, deve essere avocato alla riproduzione capitalistica ed imperialistica assolutizzata. Una volta che quest'ultima venga *assolutizzata*, tutto il resto è necessariamente derubricato a *relativismo*. Ma su questo punto mi sono già soffermato abbastanza.

Sono stato costretto a questa lunga parentesi sulla categoria dei cosiddetti "intellettuali" (che aborro e di cui *non* faccio parte) per uno scopo ben preciso che attiene alla comprensione di questo capitolo. Il grande marxismo critico indipendente del Novecento, infatti, *non* è in alcun modo un episodio della storia dei gruppi intellettuali, ma è un fenomeno largamente distino da esso. Tutti i grandi marxisti critici, lungi dall'essere servilmente incorporati all'interno dei gruppi intellettuali maggioritari, hanno invece dovuto prima di tutto *demarcarsi* da loro, e soltanto dopo aver realizzato quello che molto propriamente Antonio Gramsci ha chiamato «spirito di scissione» hanno potuto dire qualcosa di utile e di originale, giusto o sbagliato che sia.

Il marxismo critico indipendente, lungi dall'essere stato un fenomeno di intellettuali (come opina erroneamente Perry Anderson in un'operetta dedicata alla storia del cosiddetto "marxismo occidentale"), è invece stato all'opposto un fenomeno minoritario il cui presupposto è stato lo *spirito di scissione* dai gruppi intellettuali stessi, regno del conformismo politicamente corretto dell'epoca. Tutto quanto di buono, stimolante ed interessante esso ha prodotto deriva infatti dalla capacità di resistenza alla pressione sociale, ai sensi di colpa artificialmente suscitati (per cui l'obbedienza ai burocrati era vista come un segno di espiazione del proprio peccato di nascita piccolo-borghese), alle imposizioni di essere "organici" (traduzione: di accettare lietamente di essere i "rifiuti organici" del grande movimento di emancipazione sociale), ecc.

È bene che questo punto venga capito nel modo migliore possibile, perché il 95 per cento (e mi tengo ancora molto basso) delle ricostruzioni del marxismo critico indipendente lo connota come marxismo degli intellettuali. È esattamente il contrario. Si tratta del prodotto di una separazione volontaria, di un esodo, di una secessione e di uno spirito di scissione dal mondo degli intellettuali stessi. A questo punto, le riflessioni che seguiranno non potranno che essere esplicitamente un insieme di opinioni personali.

Pochissimi marxisti critici indipendenti hanno saputo respingere il ricatto positivistico, per cui, per essere appunto marxisti, bisognava prima respingere la cosiddetta "filosofia per la filosofia" (Löwith). Il mio principale motivo di orgoglio, che ha ispirato tutte queste pagine dalla prima all'ultima, è proprio l'essere riuscito a respingerlo senza per questo respingere il metodo genetico della deduzione sociale delle categorie. Ne sono consapevole, e non vedo perché non dovrei rivendicarlo apertamente. È invece costernante rilevare quanti pensatori dotati ed originali abbiano scioccamente introiettato questo dogma positivista, ritenendo così di essere più "scientifici", e di rifiutare così la metafisica idealistica.

Chi sono i responsabili? Nessuno, naturalmente. La ricostruzione della storia della filosofia non è un processo che si svolge in un'aula giudiziaria, con pubblici ministeri, avvocati difensori e codice-prontuario per l'erogazione delle pene. Io sono uno studioso di storia della filosofia, non certamente un magistrato giudicante, ed anzi aborro le ricostruzioni "giudiziarie" della storia della filosofia (Platone "reazionario", Lukács stalinista, Heidegger nazista, Gentile fascista, ecc.). Si tratta di cibo per mascalzoni, che non potendo competere con i grandi sul loro terreno, ritengono di risolvere la questione diffamandoli. Oggi gli "intellettuali" sono particolarmente impegnati in questo gioco mediatico al massacro, e questa è un'ennesima buona ragione per separarsi da loro.

Responsabili, quindi, no certamente. Ma nello stesso tempo non è possibile evitare di esercitare una legittima critica. Marx ha sovrapposto una scienza filosofica della valutazione critica negativa della totalità sociale capitalistica ad una scienza-non-filosofica della considerazione avalutativa della dinamica strutturale dei modi di produzione. Engels ha commesso veri e propri errori (scusabili, *tutti* gli errori sono *per principio* scusabili, e chi è senza peccato scagli la prima pietra), scambian-

do lo statuto teorico di un neo-kantismo positivistico (Lange, Laas, ecc.) per una ripresa critica della filosofia classica tedesca. Lenin ha commesso vere e proprie castronerie filosofiche, sostenendo che i filosofi idealisti sono soltanto preti travestiti, e l'idealismo non è altro che una copertura ideologica "colta" della religione. Come abbia poi potuto valorizzare Hegel ed auspicare la formazione di gruppi di amici materialisti della dialettica hegeliana (che è ovviamente inseparabile dall'idealismo, e non è riducibile a "metodo" come pensava Engels), fa parte dei misteri gloriosi della storia sacra del marxismo rivolta ai confusionari impenitenti.

A me sembra ovvio che il grande idealismo di Fichte e di Hegel non fa parte di una copertura colta della religione, e gli apparati sacerdotali lo hanno sempre capito molto bene, espellendo Fichte per "ateismo" dall'università nel 1798, e considerando sempre Hegel un pericolosissimo ateo *in pectore* (vedi scomuniche cattoliche di Croce e Gentile, ecc.). L'idealismo ha semmai sempre rifiutato di dichiararsi "ateo e materialista", ma questo è dovuto a ben precise ragioni filosofiche, e non deve essere considerato frettolosamente come frutto di opportunismo furbesco. L'ateismo, infatti, resta sempre un sapere dell'intelletto astratto (*Verstand*), perché si limita a negare l'esistenza dello stesso *oggetto esterno* (il Dio personale e creatore, l'Ingegnere cosmico-stellare del creazionismo, il Giudice Spaziale che manda in *Paradiso*, in *Purgatorio* ed all'*Inferno*, e via antropomorfizzando più o meno grottescamente), di cui invece il teista-credente afferma l'esistenza.

Ma non si può chiedere decentemente all'idealismo di diventare un ateismo materialistico, e non tanto per la questione di Dio, ma proprio per la questione della critica della ragione (*Vernunft*) alle pretese dell'intelletto astratto (*Verstand*). Negare e/o affermare Dio fa infatti sempre parte del pensiero dell'intelletto (*Verstand*), che è lo stesso pensiero che sorregge le scienze della natura prodotte dalla matematizzazione del mondo. Ciò che conta, la sola cosa che conta, è come l'essere sociale concepisce e si rappresenta l'assoluto. Il fatto che ne neghi o ne affermi la *datità* "esterna" è certo interessante, ma non sfiora neppure il problema. Hegel lo aveva capito, ed è questa un'altra ennesima ragione dell'antipatia verso Hegel. Tutti i cretini necessariamente antipatizzano per chi è meno cretino di loro.

La tentazione di respingere la "filosofia per la filosofia" (Löwith) è stata grande nel marxismo critico del Novecento, e qui ricordo soltanto ancora le scuole di Galvano Della Volpe e di Louis Althusser. Galvano Della Volpe si è inventato un impossibile "marxismo galileiano", ma appare evidente che il pensiero di Marx, essendo una scienza filosofica basata sull'unità di conoscenza e valutazione, non può dar luogo ad una conoscenza di tipo galileiano, basata su di una ideazione che attua una quantificazione del mondo della natura (e solo di essa, poiché un galileismo "sociale" è una vera impossibilità categoriale).

L'allievo di Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, ha effettuato un vero e proprio *harakiri* rituale e positivistico del marxismo di estremo interesse, ed è consigliabile in proposito un suo saggio esemplare, ad un tempo grottesco e protervo, pubblicato nel 1996 sulla rivista "Micromega", ed intitolato *Fine della filosofia?* (il punto interrogativo è ingannatorio, perché in realtà il testo annuncia un punto finale e

basta), in cui l'odio verso Hegel diventa un vero e proprio odio verso la filosofia in quanto tale, accusata di voler mettere al centro l'uomo in un universo che in realtà non ha alcun senso. È chiaro che Marx intendeva cercare un "senso" al mondo, in buona compagnia con Socrate, Spinoza, ecc. Ma l'arrogante proclamazione che il mondo non ha alcun senso, e la scienza ce lo dice, è in realtà un fenomeno di pentimento sociale di un intero gruppo intellettuale (gli intellettuali storicisti italiani di "sinistra"), che ha scambiato il proprio empirico approdo all'insensatezza *tout court* (e questo è particolarmente ridicolo provenendo da un gruppo di critici della cosiddetta ipostatizzazione – ma non poteva certo venirgli in mente di stare ipostatizzando la propria personale insensatezza con l'insensatezza in generale). E comunque la lettura di questo testo di Colletti, ad un tempo grottesco e protervo, è di grande interesse, perché mostra "a cielo aperto" che l'odio verso Hegel sfocia facilmente in odio verso la filosofia *tout court*.

Il rifiuto radicale della filosofia nella scuola di Louis Althusser ha esiti ben diversi, perché il cuore del pensiero di Althusser (per usare la concettualizzazione che ho proposto nei due capitoli che ho dedicato a Marx) si basa sul *rifiuto* che vi sia in Marx una scienza filosofica, ed invece su di una piena *accettazione* che vi sia invece una scienza non-filosofica dei modi di produzione. E tuttavia, siccome in realtà non è così, perché in Marx non può non esserci un'unità dialettica di conoscenza e di valutazione (in caso contrario, dove fondare il comunismo? Forse in un movimento anonimo ed impersonale di strutture che muovono altre strutture?), il mantenimento testardo di questa indifendibile posizione porta ad oscillazioni penose, dalla riduzione della filosofia a lotta di classe nella teoria ad un poco credibile "materialismo aleatorio", che in realtà è una religione irrazionalistica del culto della casualità e della contingenza, che ognuno riempie poi come vuole nella più totale arbitrarietà (arbitrarietà ed aleatorietà sono infatti unite come i denti e le labbra).

In ogni caso, se Colletti ha avuto un esito grottesco e protervo, Althusser ha avuto soltanto un esito testardo. Le due posizioni non devono essere messe sullo stesso piano. Il grottesco odio verso Hegel è formalmente lo stesso, ma gli esiti non sono gli stessi, perché Althusser resta soggettivamente nello spazio del marxismo critico indipendente.

Persino in Lukács, che considero personalmente il punto più alto del marxismo indipendente novecentesco, la paura di cadere nella "filosofia per la filosofia" (Löwith) assume forme francamente un po' ridicole. Lukács adotta la teoria engelsiano-leniniana del rispecchiamento (*Wiederspiegelung*), in piena contraddizione logica con la sua teoria dell'*ontologia dell'essere sociale*, e deve quindi limitare i "rispecchiamenti" a tre (quotidiano, scientifico ed estetico). In questa concezione la religione resta a tutti gli effetti alienazione, mentre la filosofia viene di fatto ridotta ad ideologia, e cioè a sovrastruttura. Si tratta di un errore molto grave, ma riservo la sua discussione e la sua correzione al capitolo che dedicherò esplicitamente al suo pensiero. Io sono infatti un sostenitore integrale dell'ontologia dell'essere sociale, ed in questo Lukács è un mio maestro riconosciuto cui devo ammirazione

e gratitudine, ma nello stesso tempo *non* posso accettare la versione che lui ne ha dato.

Ci sono ovviamente state eccezioni in questo rifiuto della "filosofia per la filosofia", che non è altro che la filosofia *tout court*. E c'è voluto anche un certo coraggio, per andare contro l'assordante concerto positivista e scientista, uno scientismo che è a sua volta una patologia filosofica, e non ha nulla a che fare con la benemerita "scienza" propriamente detta. Il momento forse più significativo di questo coraggio di rivendicare la natura conoscitiva e veritativa della filosofia sta forse nell'opera di Herbert Marcuse del 1941 *Ragione e Rivoluzione*, in cui il legame teorico fra Hegel e Marx è esposto in modo a un tempo sistematico e convincente. Si distingue in questa corrente il grande libro di Karel Kosìk *Dialettica del Concreto*, immortale lavoro della "fenomenologia critica della pseudo-concretezza". E si sia d'accordo oppure no (ed io *non* lo sono) in questa nobile corrente ci sta anche la *Dialettica Negativa* di Adorno, insieme con le opere "utopiche" di Ernst Bloch. Non si tratta infatti di "firmare" in blocco questo insieme di opere. Sarebbe sciocco ed anche impossibile. Si tratta invece di riconoscere in questo gruppo eterogeneo di opere il punto essenziale da valorizzare, e cioè il riconoscimento del pieno carattere conoscitivo e veritativo dell'attività filosofica in quanto tale, proprio di quella che viene sprezzantemente liquidata come "filosofia per la filosofia". E da questo punto di vista non bisogna dimenticare neppure Antonio Gramsci. La sua "filosofia della prassi", infatti, appartiene integralmente a questa nobile tradizione.

Nonostante non avesse alle spalle studi filosofici, ma studi universitari di tipo linguistico e letterario, Antonio Gramsci era un "filosofo di razza", e dei filosofi di razza aveva la capacità intuitiva di cogliere sempre il punto essenziale della questione, capacità quasi sempre scoraggiata e soffocata nelle facoltà specialistiche di filosofia. In questo caso il cuore della questione stava in ciò, che il termine "materia" in Marx non ha alcun rapporto con una qualsivoglia "dialettica della natura" e delle sue (inesistenti) leggi "scientifiche", ma è una semplice metafora della prassi rivoluzionaria. Per questa ragione la sua filosofia è una filosofia della "prassi". Gramsci è nell'essenziale un allievo italiano di Sorel, perché al tempo del marxismo della Seconda Internazionale (1889-1914) soltanto Sorel è stato realmente un'alternativa potenziale del marxismo deterministico di Kautsky, ed il fatto che sia sempre rimasto un marginale (Lenin lo definì un "noto confusionario"), mentre Kautsky sia stato un riverito ed onorato "papa rosso" è dovuto ad un *fatto sociale*, messo brillantemente in luce nell'operetta di Eric Matthyas *Kautsky ed il kautskismo*. Il kautskismo, infatti, era la cerimonia rituale della messa della domenica, che santificava l'attività "feriale" della socialdemocrazia tedesca.

Il pensiero filosofico di Gramsci si formò nella polemica contro il meccanicismo marxista, da un lato (Nicolai Bucharin ed Amedeo Bordiga in particolare), ed contro il neoidealismo italiano, dall'altro (e cioè Benedetto Croce e Giovanni Gentile). Demarcandosi da costoro, Gramsci individuò brillantemente il comune positivismo che ci stava sotto, e la comune santificazione del "fatto" in quanto "fatto" (su questo punto anche Marcuse, nella sua opera del 1941, definì il neoidealismo di

Gentile una forma mascherata di positivismo e di culto del fatto). A mio avviso, solo l'inerzia scolastica del politicamente corretto impedisce di connotare il pensiero di Gramsci come idealista, laddove mi pare evidente che lo sia.

E d'altronde il suo grande rivale Amedeo Bordiga, che lo rispettò sempre pur non condividendo una sola parola di quanto sosteneva, connotò sempre correttamente il pensiero di Gramsci come idealismo filosofico. E questa è anche la mia valutazione, che però è rovesciata rispetto a quella di Bordiga, nel senso che ciò che per Bordiga era male, per me invece è bene, anzi benissimo. D'altra parte Bordiga, su questo punto coerente con se stesso, restò fedele alla teoria della prevedibilità matematica di un crollo del capitalismo, ed in una lettera del 4 marzo 1969 all'amico di gioventù Umberto Terracini, scritta un anno prima della morte, se la prese con «la peggiore muffa interclassista, la gioventù cosiddetta studente» ed affermò di stare aspettando «entro il 1975 l'arrivo della nostra rivoluzione comunista plurinazionale, monopartitica e monoclassista».

Bordiga era ingegnere di professione, e solo un ingegnere pazzo può veramente pensare di poter "calcolare" l'arrivo della rivoluzione comunista come si calcola la resistenza dei materiali di un ponte. E tuttavia io rispetto molto di più (pur ovviamente non condividendola) questa lucida follia deterministica di quanto rispetti i deliri desideranti dell'arbitrio aleatorio. Almeno Bordiga si è impegnato in una data precisa (1975), ricavata sulla base di folli calcoli matematici sulla caduta tendenziale del saggio di profitto, ed in questo modo si è "scoperto" davanti al principio popperiano di falsificabilità. Un qualsiasi osservatore onesto, a questo punto, dovrebbe concludere che l'idealismo della prassi alla Gramsci si è rivelato "sulla distanza" più realistico del materialismo alla Bordiga. Senza una prassi consapevole e cosciente, infatti, prassi che è azione teleologica progettuale orientata, la potenzialità sociale del comunismo (*dynamei on*) non potrà mai e poi mai giungere all'atto (*energheia*).

E tuttavia, il punto massimo dell'orgoglio che può rivendicare il marxismo critico indipendente è stata la sua capacità di distanziamento critico che ha saputo tenere per più di settant'anni rispetto al socialismo "realizzato" ed alle sue aporie, e cioè rispetto al comunismo storico realmente esistito (1917-1991). Quasi sempre questo distanziamento critico, che sarebbe stato pagato con la morte o con la prigione negli stessi paesi "socialisti", si univa al consenso nei confronti della funzione storica positiva di quegli stessi regimi che avrebbero ucciso o incarcerato il "dissidente socialista". In questo non c'è stato nessuna stupidità e nessun masochismo. C'era, invece, la registrazione di una *tragedia storica*, del tutto incomprensibile per chi non ha preventivamente capito (anche sulla base dell'insegnamento dei Greci) che la storia è di per sé tragica, e la tragicità è la sua fisiologia, non la sua patologia.

Nel clima di riscrittura della storia e di annientamento pianificato della memoria, sembra oggi che in settant'anni si sia levata soltanto la voce della signora Hannah Arendt, che avrebbe detto che il socialismo era una forma di "totalitarismo", e che qualunque *vita activa* deve rifiutarlo con ribrezzo. In altre parole, contestare il capitalismo non può che portare al totalitarismo, in quanto l'utopia, essendo ine-

seguibile, non può che portare al terrore. E con questo la faccenda è chiusa, e possiamo tracciare un rigo sull'intero ventesimo secolo, secolo della follia totalitaria.

È questa la visione del mondo cialtrona della fallimentare generazione sessantottina, che appunto ipostatizza il proprio grottesco fallimento in una sorta di disincanto verso la storia universale. In altra parole, si giunge a Karl Popper, Max Weber, Karl Löwith e Lucio Colletti attraverso la propria iniziazione alle droghe nelle facoltà occupate. E tuttavia, la natura miserabile di questi buffoni non deve esimere dal discutere seriamente la categoria di "totalitarismo".

Si tratta di una categoria tautologica, che non spiega nulla. Kant avrebbe detto che si tratta di uno sterile giudizio analitico, in cui il predicato è già contenuto nel soggetto. È infatti evidente che una società che impedisce la libera organizzazione politica, punisce la libera espressione di opinioni filosofiche, politiche e religiose, e si autolegittima attraverso una pseudo-scienza deterministica e teleologico-necessitata della storia universale (che però non si può discutere liberamente pena imprigionamento o condanna a morte) è "totalitaria". E lo è come l'acqua è bagnata ed il sole è asciutto. È dunque necessario riprendere il metodo di Marx e cercare di spiegare razionalmente il *perché* queste società funzionavano così (e dove permangono – vedi Corea del Nord – funzionano ancora così).

Non si tratta dell'equazione hegeliana Reale=Razionale, perché ho già chiarito che il "reale" (*wirklich*) in Hegel non è l'effettuale, ma ciò che per sua natura potrebbe (*dynamei on*) essere potenzialmente portato al suo concetto (ed è questa in poche parole l'interpretazione che del marxismo ha dato Ernst Bloch). Si tratta del buon vecchio principio leibniziano di *Ragion Sufficiente*, per cui se per più di settant'anni il comunismo "reale" (e non quello utopistico-scientifico di Marx – l'ossimoro è chiaramente del tutto voluto ed intenzionale) è stato così, bisognerà pur sempre spiegarlo in modo "materialistico" (e cioè strutturalistico), e non limitarsi alla spiegazione ridicola, grottesca e demonologica per cui la teoria di Marx era perfetta, e sarebbe bastato applicarla, ma purtroppo i malvagi burocrati mangioni l'hanno tradita, mentre i vari teorici al loro servizio l'hanno "fraintesa". Anche qui siamo di fronte ad un paradosso che richiede brechtianamente una buona dose di senso dell'umorismo e dello straniamento surreale: la spiegazione sociale *meno marxista* del mondo viene proposta da gente che si dichiara soggettivamente marxista, e punisce con la morte, la prigione, il licenziamento e la diffamazione tutti coloro che, in nome di Marx, ne contestano le affermazioni. E tuttavia, la lunga storia delle religioni e del modo in cui le ortodossie puniscono le eresie (roghi, torture, ecc.) ci offre pur sempre la chiave interpretativa migliore.

E tuttavia, c'è un problema. Un kantiano potrebbe pur sempre utilizzare il metodo della contrapposizione del socialismo così com'è (*sein*) e di come il socialismo dovrebbe essere (*sollen*). Ma i marxisti non possono utilizzare l'appello ed il rimando al *sollen* senza smentire il proprio metodo hegelo-marxiano, che si è costituito proprio rinunciando al facile ricorso al *sollen*. Se il marxismo fosse una religione, potrebbe sempre dire: "La Santa Inquisizione brucia la gente, ma si tratta di un tradimento dei *Vangeli*, perché Gesù non lo vorrebbe". E se poi ci si chiede perché

Gesù, essendo Dio, lo consente, si può sempre fare riferimento ai misteri della teodicea ed alla "scemologia" leibniziana. Se il marxismo fosse un kantismo, potrebbe sempre dire: "Stalin fa così e così, ma non dovrebbe fare così e così (*sollen*), ed invece dovrebbe applicare l'imperativo categorico del proletariato, che suona così: 'non fare al borghese ed al contadino quello che non vorresti che fosse fatto a te'. E soprattutto, Stalin dovrebbe *applicare* Marx, e così tutto andrebbe per il meglio".

È del tutto evidente che per chi ha abolito Dio e l'idealismo, e fa solo riferimento al cosiddetto (ed in realtà del tutto inesistente) "tribunale della storia", non c'è la possibilità di ricorrere *in extremis* alle soluzioni religiose e kantiane, e cioè alla teodicea ed al formalismo. Bisogna cercare di spiegare storicamente e socialmente *perché* Stalin è stato così e così, senza rifugiarsi nel bel marxismo originale e perfetto di Marx (che, come è noto, non era "marxista" e non perdeva occasione per dirlo).

Questo è impossibile per una mentalità nevrotico-religiosa, che generalmente provoca la clonazione psicologico-sociale di infinite mentalità paranoico-autoritarie. Bisognerebbe, infatti, giungere al dubbio iperbolico-diabolico per cui la classe operaia e proletaria, non essendo in alcun modo una classe "modale" (e cioè capace di gestire socialmente il passaggio da un modo di produzione ad un altro), è costretta a garantire la sua egemonia sociale complessiva (e cioè piena occupazione, servizi sociali gratuiti e bassa intensità di lavoro) attraverso forme di dispotismo sociale autoritario. Chi non sarebbe infatti liberale, democratico, libertario ed antiautoritario, se appena potesse *permetterselo*?

E tuttavia, dal momento che la religione marxista si basa sulla premessa teologica della "modalità" strutturale della classe operaia sulla "modalità" della necessità storica del socialismo, ci si trova nella situazione teologica classica, per cui tutto si può chiedere a papa Ratzinger, ma una sola cosa non gliela si può chiedere, e cioè di affermare pubblicamente che Dio non esiste. In altri termini, il rifiuto di esaminare le *due modalità* sopraricordate, impedisce ai "marxisti" ciò che pure la loro prassi storica ha costituito. In primo luogo, infatti, la classe operaia, salariata e proletaria *non* è affatto *modale*, nel senso che non ha la capacità storica globale complessiva di effettuare il passaggio "modale" dal modo di produzione capitalistico al comunismo, ma nonostante sia sicuramente oggetto di estorsione del plusvalore assoluto e relativo e di sfruttamento quasi sempre feroce (e che impedisce comunque il suo "riconoscimento" in senso hegeliano), ha una collocazione all'interno del modo di produzione più o meno simile alle collocazioni, anch'esse per nulla "modali", delle classi degli schiavi antichi e dei servi della gleba medioevali. In secondo luogo, la categoria *modale* della necessità, che dà luogo a giudizi apodittici, funziona certamente per un grande insieme di fenomeni (dalla caduta dei gravi alla previsione del decorso di una malattia incurabile), ma non funziona se applicata alla storia universale dell'umanità intesa come un unico concetto di tipo trascendentale-riflessivo, in cui semmai funziona il giudizio modale problematico della possibilità potenziale (*dynamei on*), a sua volta distinto dalla categoria di contingenza, casualità ed aleatorietà (*kata' to dynatòn*), che a sua volta non è che l'opposto categoriale non dialetticamente mediato della categoria di necessità.

L'impossibilità di effettuare questa radicale "riforma religiosa" ha di fatto bloccato ogni vera riflessione sul socialismo detto "veramente esistente". Tutti coloro che vi si sono identificati hanno potuto farlo soltanto mettendo fra parentesi il pensiero autentico ed originale di Marx, derubricato di fatto ad una forma tardo-romantica di volenteroso utopismo inapplicabile nel duro mondo machiavellico dei "rapporti di forza". I rapporti di produzione sono diventati integralmente rapporti di forza, e nel migliore dei casi Marx è diventato un predecessore utopista di von Clausewitz. L'equazione hegeliana di reale e razionale è stata così interpretata attraverso una teodicea materialista del migliore dei mondi possibili, per cui il "reale" (identificato con i *gulag* di Stalin), diventa la forma più "razionale" possibile del corso necessitato della storia universale. Io ho conosciuto ancora molti tipi umani sorti dal codice politico staliniano, che sono però ormai morti quasi tutti per ragioni biologiche, essendo nati fra il 1900 e il 1920. Marx è totalmente inutile per capirli. Si tratta di profili antropologici caratterizzati da una compresenza schizofrenica di ottimismo storico (il comunismo non solo è possibile, ma è a tutti gli effetti necessario, e verrà certamente) e di pessimismo politico (siamo circondati da traditori, revisionisti, agenti segreti, provocatori, e ci vuole vigilanza, vigilanza ed ancora vigilanza!).

Il fatto è che questa giustificata congiuntura emergenziale (non furono certo costoro ad inventarsi Hitler e la CIA americana!) diventò un abito politico permanente, e con questo abito essi vennero poi sepolti nel triennio 1989-91. La teoria trotzkista della burocrazia è in proposito esemplare per studiare questo rifiuto religioso di investire criticamente le proprie premesse teologiche. È del tutto evidente, infatti, che la burocrazia *non* esiste, esattamente come non esistono i diavoli della demonologia cristiana, che hanno la sola funzione ideologica di spiegare il male nel mondo. Intendiamoci: è evidente che la burocrazia esiste come aggregato sociologico di funzionari, che lucrano privilegi personali e di gruppo approfittando del fatto di essere collocati in strutture di direzione, amministrazione e comando (si tratta di un'ovvietà comprensibile anche ad un bambino delle scuole elementari); ma se per "burocrazia" si intende la forza maligna che impedisce la bellissima autogestione economica dei produttori ed il meraviglioso autogoverno politico integrale dei lavoratori, essa non esiste, in quanto il presupposto della sua maligna esistenza, e cioè appunto questa unione armonica di autogestione economica e di autogoverno politico integrali, deve essere a sua volta dimostrato. Ma siccome non può essere dimostrato, deve essere postulato. Ma ciò che è postulato, fa parte del modo kantiano di pensare, e non di quello hegelo-marxiano. Il pensiero hegelo-marxiano, infatti, non può postulare nulla, ma deve dedurre logicamente tutte le determinazioni logico-storiche. Cosa che il trotzkismo, ovviamente, non può fare.

Il trotzkismo, quindi, rappresenta in un certo senso l'anima bella (Hegel) e la coscienza infelice (sempre Hegel) del comunismo storico novecentesco realmente esistito. Staliniani e trotzkisti sono infatti i due poli di una unità storica, ed esistono soltanto in correlazione reciproca essenziale. Essi non possono essere pensati l'uno senza l'altro, e per questo finché esisterà il loro odio reciproco pregresso (che alme-

no a partire dal 1940 non ha più alcun significato, se non di protrarre una identità rigida e fantasmatica) non si uscirà da questa *impasse* tragicomica. È in proposito superfluo analizzare in questa sede le pur interessanti varianti sociologiche del trotzkismo, dal cosiddetto "collettivismo burocratico" (Bruno Rizzi) alla formulazione classica dello Stato operaio con degenerazione burocratica (Ernst Mandel, Livio Maitan, ecc.), dalla teoria del "capitalismo di Stato" (Tony Cliff) alla variante maoista-occidentale della borghesia di partito che restaura il capitalismo (Charles Bettelheim). Nella loro differenza, si tratta sempre d un'unica variante, quella della "rivoluzione tradita" (e tradita sempre dai cosiddetti burocrati, mangioni, corrotti e revisionisti).

Nonostante il tono di "estrema sinistra", questa critica al socialismo reale inteso come degenerazione burocratica risale *integralmente* al marxismo della seconda internazionale (1889-1914), ed alla teoria kautskiana del primato delle forze produttive. La burocrazia, infatti, mangia e ruba perché c'è ancora la penuria, ed in condizioni di penuria bisogna fare la fila, per controllare la fila ci vuole il poliziotto, ed il poliziotto si serve per primo. Questo comporta necessariamente l'esigenza di una accumulazione primitiva per ridurre la penuria, e questa accumulazione primitiva può anche chiamarsi "socialista", ma di fatto non potrà che ripetere il modello di tutte le accumulazioni primitive capitalistiche che si rispettino (sfruttamento dei contadini, abbassamento dei prezzi agricoli, disciplina ferrea in fabbrica, mercantilismo di Stato, ecc.). La categoria naturalistica di "penuria" sostituisce così la categoria marxiana di rapporto di produzione.

Il pensiero di Mao Tse Tung costituisce però un progresso rispetto a quello di Trotzky, perché è l'unico che in un certo senso spiega cosa è successo nel triennio della restaurazione capitalistica 1989-91. Secondo l'impostazione di Mao e dei suoi seguaci occidentali (Charles Bettelheim, Gianfranco La Grassa, ecc.), dopo la rivoluzione socialista la borghesia si riforma incessantemente, ma non si riforma tanto attraverso la piccola produzione mercantile (come pensava ancora Lenin), ma si riforma a partire dalle strutture direzionali oligarchiche dello stesso partito comunista. È esattamente quello che si è verificato in Cina dopo il 1976 ed in URSS dopo il 1985 (le date sono peraltro poco indicative, perché è ovvio che la scoperta di un tumore o di una cardiopatia non coincide con l'avvio dei processi biologici che li hanno determinati). Ma a questo punto bisogna ancora rispondere alla domanda: *perché*?

Non credo che la risposta vada cercata in una generica teoria della cosiddetta "natura umana" nel senso di David Hume, per cui l'«uomo» sarebbe antropologicamente caratterizzato dall'appropriazione privata, dall'egoismo e dall'irresistibile tendenza alla proprietà privata. La proprietà privata *non* è l'equivalente economico della fame, della sete e dell'impulso sessuale. Su questo punto la scienza non-filosofica di Marx, e cioè il materialismo storico, coglie a mio avviso sempre il punto essenziale. L'appropriazione privata, con il connesso sfruttamento capitalistico dell'uomo sull'uomo, sorge sul terreno della divisione sociale e tecnica del lavoro, e si riproduce all'interno di questo terreno, dando luogo incessantemente

a formazioni ideologiche di "servizio" che la giustificano. E così continuerà ad essere, finché non si produrranno le condizioni "materiali" (qui, e soltanto qui, sta il "materialismo", che è *sempre e solo* metafora ideologica per indicare "scientificamente" lo strutturalismo e filosoficamente l'universalismo dell'emancipazione) dell'emersione di un insieme di soggetti storici capaci di gestire questo processo. In questo insieme di soggetti storici, possibili ma non necessari, ci saranno probabilmente anche gruppi di lavoratori manuali, ed è anzi assai probabile che ci siano. Ma è da abbandonare l'idea, dimostratasi storicamente sbagliata, della titolarità modale esclusiva della classe operaia e proletaria. Prima ci libereremo di questo mito, e meglio sarà. Per quanto mi è dato di vedere, i residui della comunità intellettuale e marxista *non* sono in grado di effettuare quella che l'epistemologo Kuhn ha correttamente chiamato una «rivoluzione scientifica». E non ne sono in grado anche perché continuano stupidamente a non avere il coraggio di rispettare la «filosofia per la filosofia» (Löwith), unica premessa per giungere *poi* ad una scienza il più possibile "alleggerita" da presupposti ideologici.

E tuttavia io, parte integrante a tutti gli effetti (e fiero di esserlo) del marxismo critico indipendente, continuo a dare un giudizio storico positivo nell'essenziale del comunismo storico novecentesco realmente esistito, pur avendo conosciuto al suo interno veri e propri "mostri" psicologici ed antropologici (ma anche persone eccezionali per moralità ed intelligenza). Esso ha giocato un ruolo positivo sul piano militare per rendere possibile molte guerre di liberazione contro il colonialismo. Ed esso è stato a suo modo un vero e proprio *katekon* contro il pieno dispiegamento del capitalismo assoluto. Ed è proprio la mancanza di questo *katekon* che caratterizza i nostri tempi. Sarà questo il criterio metodologico principale dei prossimi tre capitoli.

XXXVII.

La filosofia di Nietzsche e le ragioni storico-sociali del suo grande successo fra gli intellettuali ed il grande pubblico. La critica unitaria alle metafisiche borghesi e alle metafisiche proletarie

La filosofia di Nietzsche, questo vero e proprio «scriba del caos» (Ferruccio Masini), è stata sempre fatalmente incorporata dentro quel vero e proprio "isolatore di stupidità" che è l'applicazione generalizzata al dibattito filosofico della dicotomia politica *Destra/Sinistra*. Con questo non intendo affatto dire, ovviamente, che questa dicotomia politica non sia mai esistita, o sia stata sempre illusoria. Non lo penso affatto. Al contrario, questa categoria storiografica in Europa è esistita, eccome, ed è esistita per almeno duecento anni (1789-1989). Il chiarimento di questo problema è cruciale per la stessa comprensione della funzione sociale della filosofia di Nietzsche, e per questa ragione dovrà essere discusso prima di prendere in esame la filosofia di Nietzsche propriamente detta. È bene infatti chiarire subito che Nietzsche non è stato né di destra né di sinistra (filosoficamente parlando, ovviamente, perché le sue opinioni politiche, quasi sempre superficiali ed idiote, erano invece indiscutibilmente non solo di destra, ma di estrema destra). Egli è stato semmai l'indiscutibile precursore della fine della dicotomia *Destra/Sinistra*, ed in questa ottica (indiscutibilmente inedita o quantomeno poco praticata) bisognerà studiarla.

La dicotomia *Destra/Sinistra* è completamente assente nel mondo antico ed in quello cristiano-medioevale, e questo dimostra che non è affatto necessaria per rappresentarsi concettualmente il conflitto sociale in cui siamo necessariamente inseriti all'interno di una divisione del lavoro classista della società. E così come in passato non c'è stata, in futuro potrà non esserci più (come il capitalismo, del resto). Ed è interessante come gli storicisti, che affermano il carattere "storico", e quindi provvisorio, di tutto quanto esiste al mondo, affermino invece il carattere eterno, quasi parmenideo, della dicotomia *Destra/Sinistra*, che è in effetti la loro religione laico-identitaria di riferimento, e *per questo* deve essere eternizzata simbolicamente. Ma l'eternizzazione, appunto, può essere imposta in via esclusivamente ideologica, e non resiste ad una critica scientifica e filosofica di tipo dialettico.

La dicotomia *Destra/Sinistra* sorge per la prima volta nel 1791, a seconda di come gli eletti dell'Assemblea Legislativa francese si siedono rispetto alla presidenza dell'assemblea. Chi si siede alla sua sinistra è di "sinistra", chi si siede alla sua destra è di "destra". I giacobini sono di sinistra, i girondini di centro, i monarchici ed i foglianti di destra, più un centro amorfo chiamato "palude", pronto a mettersi con chi è più forte (si tratta degli antenati del moderno "trasformismo").

Questa collocazione simbolica è assolutamente giustificata, e rappresenta un trionfo dell'illuminismo, o più esattamente dell'intelletto astratto appliacto alla politica (*Verstand*). Mentre infatti la vecchia legittimazione del potere era di tipo verticale, perché Dio stava sopra e gli uomini stavano sotto, la società borghese non può tollerare alcuna normatività metafisica dei suoi comportamenti e deve quindi delegittimare la divisione simbolica fra l'*Alto* ed il *Basso* (richiamo qui l'interpretazione che ho dato del criticismo di Kant e della genesi del materialismo moderno di Maria Antonopoulou). Alla divisione verticale fra Dio (l'alto) e gli uomini (il basso), si sostituisce una divisione orizzontale, i cui poli sono costituiti da due posizioni alternative fra chi interpreta il diritto naturale ed il contratto sociale in modo egualitario (alla Rousseau, per semplificare) e chi invece li interpreta in modo maggiormente disegualitario (alla Constant ed alla Locke, per semplificare). Naturalmente, non si tratta di educate opinioni alternative da seminario filosofico, ma di corposi interessi sociali contrapposti, che trovano nello spazio simbolico della dicotomia il luogo della loro stabile coagulazione identitaria.

Non mi sogno affatto di negare questa corposa e materiale evidenza, su cui si è costruita la storia degli ultimi duecento anni in Europa. Nego però che questa dicotomia *ricopra* una stabile dicotomia valoriale, come ha affermato Norberto Bobbio e la sua scuola (Marco Revelli, ecc.). Essa resta l'espressione di una rappresentazione intellettuale (*Verstand*) di contrari, ma i contrari in storia non esistono, perché esistono soltanto gli opposti in correlazione essenziale, e *non* esiste un *solo* concetto (dal progresso alla conservazione, dalla religione all'ateismo, ecc.) che non sia del tutto trasversale e diagonale alla dicotomia *Sinistra/Destra*. Il fatto che un classificatore politico venga immediatamente trasformato in classificatore filosofico è un sottoprodotto particolarmente sgradevole dell'identificazione dello spazio filosofico con lo spazio ideologico, e più in generale della «filosofia per la filosofia» (Löwith). Hegel aveva opinioni politiche che secondo Peperzak potrebbero essere definite oggi di "centro-sinistra", e Marx aveva indubbiamente opinioni politiche di sinistra, o più esattamente di estrema sinistra. E tuttavia il sistema filosofico di Hegel non è ovviamente né di destra né di sinistra, ed il fatto che sia stato utilizzato a destra (Gentile), al centro (Croce), ed a sinistra (Bloch, Lukács, ecc.) fa parte della storia delle sue interpretazioni, e non certo della sua natura teorica. In quanto a Marx, la critica dell'economia politica, il materialismo storico e la scienza filosofica della valutazione della totalità espressiva della società delle merci, *non* sono ovviamente né di destra né di sinistra, e si sono anzi costituiti geneticamente *contro* l'insieme delle ideologie politiche della sinistra del suo tempo (Owen, socialismo utopistico, Proudhon, socialismo ricardiano, sindacalismo laburista inglese, lassallismo tedesco, ecc.).

A suo tempo, il filosofo francese Alain rilevò che chi nega la dicotomia *Destra/Sinistra* è in realtà di destra, perché afferma una sorta di "naturalismo" ideologicamente neutrale, sostenendo che la società deve essere diretta in modo non ideologico, ma secondo criteri scientifici, che in quanto tali non sono né di destra né di sinistra, così come non lo sono i criteri per dirigere un'acciaieria o per guidare

una nave. Le regole dell'abilità ed i consigli della prudenza – per dirla con Kant – non sono effettivamente né di destra né di sinistra. Alain aveva ragione, in quanto ai suoi tempi la teoria della "neutralità" della direzione sociale complessiva della società derivava dalla teoria positivistica di Comte degli "ingegneri sociali" e della teoria delle cosiddette *élites*, per cui è impossibile evitare comunque una deriva oligarchica della società complessa moderna (Mosca, Pareto, Michels, e soprattutto appunto Nietzsche e Max Weber). Oggi, però, le cose sono cambiate dai tempi di Alain, e ripetere il *mantra* di Alain come se fosse indiscutibile è diventato ideologico ed insensato. Capire bene perché lo è diventato è anche la migliore introduzione ontologico-sociale al significato complessivo del pensiero di Nietzsche.

Nella misura in cui ha rispecchiato per quasi due secoli in Europa (ed ancora lo fa in molte parti del mondo oggi, dal Nepal al Venezuela, che non vedo perché devono essere considerati "meno importanti" della Spagna o della Francia *oggi*, ove *oggi* significa ai tempi dell'impero americano e dell'occupazione militare dell'Europa da basi atomiche straniere) reali interessi economici e politici in conflitto, la dicotomia *Destra/Sinistra* può essere definita come un *complesso ideologico-simbolico*, che riflette la sovrastruttura di una certa fase della storia del capitalismo stesso, dopo che l'orizzontalizzazione spaziale del conflitto ha sostituito la sua precedente verticalizzazione. In quanto complesso ideologico, la dicotomia ha permesso agli attori sociali in conflitto di rappresentarsi la propria prassi di lotta. In quanto complesso simbolico, la dicotomia ha permesso agli stessi attori sociali di consolidare e solidificare la costituzione politica di stabili identità collettive (il "patriottismo" di partito e del cosiddetto "popolo di sinistra", ecc.). In quanto complesso ideologico-simbolico unificato, la dicotomia ha permesso di strutturare la principale sovrastruttura degli ultimi duecento anni. Mentre infatti l'arte, la religione, la filosofia e la scienza *non* sono né sovrastrutture né ideologie, ma forme permanenti della riflessione umana sul mondo, e quindi per loro stessa intima natura non sono e non possono essere né di destra né di sinistra, le loro pittoresche "ricadute ideologiche" (*ideological fall-out*) invece ovviamente lo sono.

Lo sono, certamente, ma non sempre. Lo sono, infatti, fino a che la sovranità economica, politica e militare dello Stato-nazione continua ad esistere, e finché il conflitto sociale è ancora parzialmente "sovrano", e non si è ridotto a protesi politologica artificiale per la mobilitazione orgasmatica pre-elettorale, ed a un insieme di contrapposizioni simboliche su questioni del tutto irrilevanti (matrimoni *gay* sì o no, crocifissi nelle aule sì o no, pittoresche grida rauche identitarie degli "sportivi" delle due squadre, caroselli rumorosi di automobili dei rispettivi *fan* il giorno della irrilevante vittoria elettorale, ecc.). In altre parole, la dicotomia *Destra/Sinistra* continua ad avere un minimo di significato storico-politico in presenza di un orizzonte di sovranità, ma lo perde quando *entrambi i poli* concordano su due punti essenziali liberandosi per di più (con opportune leggi elettorali maggioritarie) dei due "estremi rompiballe" di entrambi gli schieramenti. In primo luogo, la dicotomia perde ogni validità se si afferma la sovranità di organismi economici sistemici (Banca Mondiale, Fondo Monetario Internazionale, Banca Europea, ecc.)

che svuotano interamente la decisione politica, che non può che ratificare quanto hanno deciso bande di economisti mascalzoni che parlano tra loro in inglese come gli aruspici parlano fra loro in etrusco ed agitano pipe-totem blaterando in un incomprensibile gergo scettico-empiristico-utilitaristico. In secondo luogo, la dicotomia perde ogni validità se nessuno mette più in discussione il dominio dell'impero militare USA, che si mette sotto le scarpe il diritto internazionale fra stati ed arroga a se stesso il diritto messianico di giudicare unilateralmente il corso del mondo e di bombardare a suo piacimento i cosiddetti stati-canaglia (*rogue states*).

La caduta ingloriosa del comunismo storico novecentesco (1917-1991), da me criticato radicalmente, ma anche ritenuto un provvidenziale *katekhon* storico, ha indubbiamente accelerato l'obsolescenza della categoria, che oggi è difesa in genere con patetici ideal-tipi alla Weber, completamente destoricizzati e desocializzati (in Italia si distingue in questo penoso compito bobbiano-operaista Marco Revelli, che cumula così due delle tradizioni culturali più astratte ed intellettualistiche dell'intera Via Lattea). Oggi la dicotomia è uno *zombie*, ma come tutti i vampiri che vengono tirati fuori dopo mezzanotte dai castelli della Transilvania, essa continua a spaventare tutti coloro che volessero gettare uno sguardo nuovo sul mondo, che in genere si ritraggono atterriti quando la pressione del Vampiro-Capo, il politicamente corretto imposto dagli apparati ideologici "normalizzati", li terrorizza accusandoli di neo-nazismo, di fascismo mascherato, di alleanza segreta con il Grande Berlusca, ecc.

Ma tutto questo cosa ha a che fare con la valutazione filosofica di Nietzsche? Già, proprio qui sta il problema. Problema, per altro, di facile soluzione, non appena sia stato impostato nel modo giusto, come cercherò di fare. Il problema-Nietzsche, infatti, è *molto più facile* del problema-Kant, del problema-Hegel, e soprattutto del problema-Marx. Basta solo affrontarlo con il metodo giusto. Nietzsche, questo scriba del caos, è la *porta girevole* per entrare nella critica della fondazione del profilo ideologico unificato europeo (e cioè il mito del progresso), profilo che è comune e che precede il suo sdoppiamento posteriore, avvenuto circa a metà Ottocento, fra il profilo ideologico borghese di "destra" ed il profilo ideologico proletario di "sinistra", sdoppiamento che ha caratterizzato più di un secolo (sorto intorno al 1870, si esaurisce in Europa nel ventennio 1970-1990). In quanto porta girevole, ed indipendentemente dalle sue penose opinioni reazionarie da frustrato piccolo-borghese tedesco gonfio di pregiudizi ripugnanti (ma – ripeto – *non* è su questo terreno da birreria bavarese che lo si deve giudicare), il nostro Nietzsche resta *uno dei più grandi filosofi* dell'intera tradizione occidentale, e non è neppure difficile spiegare il perché, se appena si esce dalla tragicomica simulazione ideologica *Destra/Sinistra*.

Uno degli aspetti più paradossali del "caso-Nietzsche", che richiede per essere compreso una sana dose di senso dell'umorismo, dote completamente assente nella stragrande maggioranza dei filosofi universitari, sta in ciò, che il filosofo noto per essere un cantore dell'aforisma, del frammento e del rifiuto del "sistema", è invece uno dei pensatori più rigorosi e sistematici dell'intera storia della filosofia occidentale. La sua è infatti un'*antropologia politica*, rigorosamente dedotta da una

interpretazione fortissima (altro che "pensiero debole") della storia dell'Occidente. Personalmente, non conosco filosofia della storia tanto rigorosa e lineare come quella di Nietzsche, in un pensatore cioè che la *vulgata* storiografica presenta in generale come un distruttore ed un dissolvitore di qualunque possibile filosofia della storia. In confronto a quella di Nietzsche, persino le filosofie della storia di Hegel e di Marx appaiono aporetiche e problematiche. Il fatto che gli sciocchi non lo capiscano, e prendano sul serio i luoghi comuni storiografici, è un argomento in più per invitare le persone intelligenti ad un riorientamento gestaltico.

L'antropologia politica di Nietzsche presuppone la conoscenza di due presupposti. In primo luogo, la sua interpretazione dilettantesca e quasi totalmente infondata della storia dell'Occidente, storia riassunta sotto l'unica categoria di "decadenza". In secondo luogo, la sostituzione della precedente costituzione formalistica del soggetto (Cartesio, Kant, ecc.) con una nuova costituzione vitalistica ed "energetista" di esso, che riprende peraltro, radicalizzandoli, molti aspetti della costituzione del soggetto di David Hume (il che fa del pensiero di Nietzsche una sorta di "utilitarismo" eroico mascherato). Questa radicale modificazione della teoria del soggetto dà luogo ad un sistema filosofico dell'*arbitrio sistematico*, e l'*arbitrio* viene posto a fondamento del mondo. Dalla costituzione formalistica del soggetto si passa così ad una costituzione interamente arbitraria del soggetto stesso. Le ragioni di questo passaggio *non* possono essere trovate all'interno del dibattito filosofico propriamente detto (e tanto meno all'interno di quella sua caricatura che è il dibattito interno alla cosiddetta "comunità universitaria"). Esse devono essere cercate *all'esterno*, nella storia reale. Nietzsche deve essere sottoposto al *suo stesso metodo*, quello della genealogia della morale (in questo caso, dell'analisi genealogica della sua stessa morale – perché è evidente che l'immoralista Nietzsche è stato forse l'ultimo dei grandi "moralisti" della tradizione filosofica occidentale che conosciamo). Non sarà difficile mostrare questo. Prima però per liberarci di interpretazioni poco convincenti, è bene prenderne sommariamente in esame alcune, per poi rifiutarle cortesemente.

In primo luogo, vale la pena di esaminare l'interpretazione di Karl Löwith esposta nel suo notevole libro *Da Hegel a Nietzsche*. Löwith è mosso sempre dal suo progetto di delegittimazione integrale dello spazio conoscitivo e veritativo della cosiddetta "filosofia per la filosofia", suo obiettivo polemico principale. Con una sorta di gioia maligna, fondata peraltro su di una conoscenza filologicamente eccellente della storia della filosofia stessa, Löwith constata il progressivo "dissolvimento" del sistema hegeliano dopo il 1830, e lo interpreta come la fine definitiva di una perniciosa illusione. La fine di questa perniciosa illusione travolge ovviamente anche Marx, il vero obiettivo polemico di Löwith, ed a questo punto nulla più si oppone alla liquidazione di Marx come punto estremo della secolarizzazione del messianismo ebraioco-cristiano nel linguaggio dell'economia politica. Nonostante il professore universitario Löwith non si riconosca integralmente nel martellare scomposto ed urlante di Nietzsche (un po' di educazione, per favore!), egli ne condivide i propositi distruttivi, e lo assume "becchino" delle illusioni fi-

losifche. Vale la pena notare un fatto marginale e microscopico, ma significativo. All'interno della scuola filosofica torinese di Nicola Abbagnano (il *pendant* laico dello stesso odio verso la filosofia e verso Hegel il cui *pendant* "marxista" è stato la scuola "marxista" di Della Volpe e di Colletti) era possibile laurearsi in filosofia senza avere mai letto la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica* di Hegel (laddove la *Critica della ragion pura* di Kant era eretta a bibbia filosofica definitiva), ma in compenso era consigliata la lettura di *Da Hegel a Nietzsche* di Löwith. Solo un incurabile ingenuo può a questo punto non avere ancora capito che la distruzione del sistema di Hegel è solo un pretesto per fare passare quello che si ritiene invece essenziale, e cioè la delegittimazione integrale dello spazio conoscitivo e veritativo della "filosofia per la filosofia".

La filosofia del "martello" di Nietzsche è infatti assunta non tanto perché "martella" il cristianesimo, il platonismo ed il socialismo (anche se si tratta pur sempre di graditissimi "danni collaterali"), ma proprio perché consente di martellare l'odiata "filosofia per la filosofia". In quest'opera di demolizione della cosiddetta "metafisica" la strategia è Löwith, mentre la tattica è distribuita fra Hume e Kant. In secondo luogo, esiste una lettura di Nietzsche che non mira affatto a demolire la filosofia in quanto tale, che viene anzi riabilitata e rispettata, ma tende a sostituire la filosofia di Hegel e di Marx (considerata metafisica), con l'esistenzialismo ed il potenziamento del soggetto. Esempi di questa lettura sono i libri di Gilles Deleuze *Nietzsche e la filosofia* e di Karl Jaspers *Nietzsche. Introduzione alla sua filosofia*. In proposito Jaspers, che non perde quasi mai l'occasione per dire pompose banalità, fa di Nietzsche il precursore, insieme con Kierkegaard, della filosofia esistenzialistica, che rompe con la pretesa di razionalizzare tutto (ovviamente Hegel; e ti pareva!), rottura di cui l'esistenzialismo (e Jaspers in particolare) sarebbe l'erede. Questo arruolamento di Nietzsche, l'anticristo armato di martello, di Kierkegaard, il cupo protestante maniaco ossessionato dalla predestinazione del suo Dio luterano, è sicuramente un'operazione di altissimo umorismo, di cui bisogna essere grati a Jaspers. In quanto a Deleuze, a differenza di Jaspers, si ha a che fare con un pensatore che non è mai banale. Deleuze riconosce il carattere integralmente sistematico della filosofia di Nietzsche, contro coloro che ci vedono soltanto un insieme caotico di aforismi sparsi (e che in questo modo nobilitano la loro personale mancanza di rigore attribuendola anche a Nietzsche, che diventa così il nobile alibi della loro mediocrità) ed individua nella *Genealogia della Morale* il punto più alto di questa sistematicità. Naturalmente, anche per Deleuze il valore dell'originalità filosofica di Nietzsche sta nella distruzione del sistema di Hegel.

Una osservazione. Löwith, Jaspers e Deleuze sono filosofi diversi, che vogliono cose diverse e sostengono cose diverse. E tuttavia il fatto che il loro insistito minimo comun denominatore sia la pulsione alla distruzione di Hegel non può essere considerato casuale. C'è evidentemente qualcosa di storico-genetico e di ontologico-sociale che porta a questa vera e propria *ossessione* della distruzione di Hegel, che va da pensatori sostanzialmente marginali e mediocri come Nicola Abbagnano e Galvano Della Volpe a pensatori indubbiamente più solidi, importanti

ed "epocali" come Jaspers, Deleuze e soprattutto Löwith, il più importante di tutti. Cerchiamo di scoprire dove sta l'enigma, ed il problema-Nietzsche sarà in parte risolto.

In terzo luogo, infatti, bisogna esaminare il grande autore che ha capito il problema del rapporto Hegel-Nietzsche, e cioè il Lukács del grande libro *La Distruzione della Ragione*. Opera oggi ignorata e diffamata, su cui qualunque analfabeta politicamente corretto ritiene di avere il diritto di sputare, e che resterà invece sulla "lunga distanza" quando i ridicoli conformisti del coro alla moda oggi saranno già da tempo dimenticati. È curioso che Lukács venga sommariamente connotato dagli analfabeti come "stalinista", laddove il suo libro è stato scritto *contro* gli stalinisti del tempo, che sostenevano che la filosofia di Hegel fosse una "reazione aristocratica alla rivoluzione francese". Lukács sostiene esattamente il contrario di ciò che era sostenuto dalla filosofia "stalinista" (Judin, Rosenthal, Mitin, Zdanov, ecc.). E tuttavia, la sua valutazione di Nietzsche non è a mio avviso del tutto convincente, e vale la pena dire sia pure sommariamente il perché.

La Distruzione della Ragione non è una "lavagna dei cattivi", anche se i "cattivi" ci sono (dall'ultimo Schelling a Schopenhauer, da Kierkegaard a Nietzsche, che è il più "cattivo" di tutti, in quanto è definito il pensatore-guida dell'epoca imperialistica della decadenza borghese). E non è una lavagna dei cattivi perché è in realtà una legittima interpretazione generale del recente passato e del presente storico rielaborata attraverso la mediazione di una lettura della storia della filosofia. È interessante in proposito rilevare che la caccia ad Hegel è sempre permessa, e se qualcuno la fa è un geniale smascheratore della metafisica da ringraziare (Abbagnano, Della Volpe, Jaspers, Deleuze, Löwith, ecc.), mentre se qualcuno si azzarda a fare il contrario (Lukács, ma anche Bloch, ecc.), subito si alzano rauche grida di dogmatismo, stalinismo, metafisica, pensiero premoderno, ecc. Anche per questo, ci vogliono ampie dosi di senso dell'umorismo (e delle proporzioni). Solo chi capisce che l'antipatia verso Hegel è un *fatto sociale* (è infatti un fatto sociale la pretesa che la filosofia possa giudicare il primato dell'economia e della politica che lo avalla) può capire questo (semplicissimo) segreto.

Per usare il linguaggio delle staffette di atletica, Lukács ritiene che Hegel abbia passato a Marx il "testimone" del filo rosso della storia della filosofia moderna, e cioè il filo rosso del razionalismo dialettico del progresso. In questa ottica, è evidente che la valutazione negativa di Nietzsche è quasi automatica, ed è anche facile, perché basta ricordare e citare le dichiarazioni numerosissime fatte da Nietzsche sulla necessità di trattare i negri e gli operai come schiavi, in modo che non rompano le scatole e permettano agli spiriti liberi e colti di fare una *vita activa* senza lavorare. E tuttavia, queste opinioni da ubriacone e da frequentatore abituale di birrerie tedesche, unite alle simpatiche opinioni antifemministe di un signore che era sistematicamente scavalcato dagli amici nella realizzazione delle sue normali concupiscenze, *non* sono a mio avviso significative per comprendere il problema-Nietzsche, in quanto la lettura di Lukács presenta alcuni difetti di fondo.

Nell'essenziale, io condivido la tesi di fondo di Lukács. Anche per me, infatti, Hegel passa in un certo senso il "testimone" a Marx, e dopo Hegel c'è sostanzialmente solo Marx. Certo, una simile affermazione può essere fatta soltanto in base ad una ricostruzione sensata della storia del pensiero occidentale, ricostruzione che è del tutto *arbitraria* e deve riconoscersi apertamente come tale, laddove invece Lukács ci vedeva una sorta di corso progressista e "provvidenziale" della storia. A mio avviso, proprio per difendere il nucleo razionale della tesi della continuità "virtuosa" Hegel-Marx, bisogna *rinunciare* al presupposto necessitaristico marxista, per cui esisterebbe un "corso oggettivo" della storia universale che porterebbe al comunismo in modo deterministico-teleologico. Lukács è ancora dentro questa tradizione, mentre io ritengo di non esserlo più (e questo fra l'altro giustifica la composizione di un'ontologia dell'essere sociale che riprende il progetto lucacciano modificandolo radicalmente).

Possiamo dire che Marx riceve *idealmente* il "testimone" da Hegel? Nell'essenziale sì, possiamo dirlo, e questo lo hanno capito perfettamente tutti i nemici comuni di Hegel e di Marx (da Karl Löwith all'ultimo Lucio Colletti), i quali ne traggono ovviamente conclusioni filosofico-politiche *opposte* a quelle che ne traggo io. E tuttavia non si può passare sotto silenzio il fatto che quella di Marx è certamente *anche* una scienza filosofica, ma lo è in modo implicito e contradditorio, perché è filologicamente vero (e Löwith lo documenta ampliamente nel suo studio *Da Hegel a Nietzsche*) che Marx era approdato alla *stupida e suicida* convinzione del fatto che la filosofia non era che una forma di ideologia sovrastrutturale, e che bisognava ormai "passare" ad una scienza integralmente non-filosofica. Venivano così, di fatto, aperte le porte alla prima formazione ideologica marxista del ventennio 1875-1895, e venivano così anche, sia pure indirettamente, avvallate le posizioni della seconda formazione ideologica marxista del ventennio 1918-1938. È difficile sostenere, infatti, che il marxismo *deriva* da Hegel, quando entrambe le formazioni ideologiche marxiste 1875-1895 e 1918-1938 *si contrappongono* frontalmente ad Hegel sul punto principale ed essenziale del suo pensiero, e cioè la riaffermazione del carattere veritativo e conoscitivo dell'attività filosofica *in quanto tale* (la löwithiana "filosofia per la filosofia"), che nel corso di *tutto questo mio lavoro* ho interpretato in chiave di ristabilimento del punto di vista ontologico dei Greci.

Lukács sembra pensare che vi possa essere una continuità Hegel-Marx-Marxismo. Era perfettamente possibile che lo si pensasse ai suoi tempi e si interpretassero le patologie evidenti del socialismo come malattie infantili di un organismo in crescita. Si tratta anche per Lukács di quello che potremmo marxianamente chiamare la falsa coscienza necessaria degli agenti storici (nel caso di Lukács, degli agenti ideologici). Oggi ritengo che non possiamo pensarlo più, e questo non può che influenzare anche il nostro modo di valutare Nietzsche nel suo complesso. Nietzsche non ha infatti semplicemente "interrotto" una continuità virtuosa nel passaggio ideale del "testimone" della staffetta Hegel-Marx-marxismo-Lenin. Nietzsche ha "testimoniato", seppur in modo provocatorio e spesso sgradevole, che questa continuità non c'era, ed era stata semmai *interrotta* dal positivismo.

In quarto luogo, deve certamente essere preso in considerazione il monumentale studio di Martin Heidegger intitolato *Nietzsche*. È un errore però interpretarlo come se si trattasse di uno studio monografico su Nietzsche, perché non è nulla di tutto questo. Nietzsche è unicamente un pretesto per esporre la filosofia della storia dello stesso Heidegger, e non ha dunque nessuna importanza che la sua figura storica corrisponda oppure no al profilo che Heidegger disegna. Heidegger presenta Nietzsche come il filosofo il quale, concependo l'essere come volontà di potenza (e cioè come volontà della volontà, come volontà di non essere null'altro che se stessa), conclude la storia della metafisica e nello stesso tempo rivela che cosa la metafisica è sempre stata: un pensiero che *dimentica* la questione dell'essere che apparentemente essa stessa pone e si limita alla considerazione dell'ente, un approccio nichilistico che Nietzsche non fa che completare e svelare, proprio perché Nietzsche è deliberatamente e dichiaratamente nichilista, e non crede che ci sia nulla dietro la volontà di potenza degli enti stessi. Dichiarando che l'Essere *non* esiste, Nietzsche non avrebbe così distrutto con il suo martello la filosofia precedente, ma avrebbe semplicemente portato a conclusione una tendenza immanente fin dalla critica di Platone e Parmenide. La correttezza del percepire un oggetto con gli occhi della mente, ritenendo che questo stesso oggetto "ideale" sia l'essere (*idea* come *eidos*, oggetto visibile, e verità come correttezza dello sguardo ideale, *orthotes*), avrebbe così spodestato il vecchio modo della sapienza premetafisica (*sophia*), spodestando così anche la comprensione della verità come non-nascondimento (*aletheia*). Ho riassunto qui brevemente per comodità del lettore le note tesi di Heidegger su Nietzsche, ma ciò che conta ora è commentarle criticamente.

La pittoresca ignoranza di Heidegger del metodo genetico di Marx, considerato dagli ambienti universitari tedeschi dell'epoca un pensatore non-rispettabile ed un economista ricardiano, fa sì che Heidegger non sospetti neppure che chi ricostruisce ipoteticamente la storia della filosofia greca debba tentare anche di fornirne un'analisi genetica. E quindi Heidegger non sospetta neppure che il "fuoco semprevivo" di Eraclito sia una metafora naturalistica della costituzione democratica *isonomica* (Diodoto), che il riferimento di Anassimandro all'*apeiron* segnali la necessità di intervenire socialmente sull'illimitatezza e l'indeterminatezza private, e che infine l'«essere» di Parmenide, lungi dall'essere una "cosa" oppure lo "sfondo di una cosa", sia la metafora della stabilità e della permanenza "eterna" della buona legislazione pitagorica, ecc. Il suo metodo provocatoriamente destoricizzato e desocializzato ovviamente impedisce questa analisi e questa consapevolezza genetica, e non si può arrivare in questo modo che a genericità sapienziali del tutto astratte, che nel suo allievo italiano Severino giungono a vertici di inconsapevole comicità.

Chiediamoci spregiudicatamente: è vero oppure no che nel pensiero antico si è verificato uno "slittamento" da una considerazione veritativa dell'ascolto dell'essere (*aletheia*) ad una considerazione puramente accertativa della sua riduzione ad ente (*orthotes*)? Da come risponderemo a questa domanda dipende il nostro giudizio di plausibilità sul modo heideggeriano di fare storia della filosofia.

Assumiamo pure come esatta l'ipotesi storiografica di Heidegger, per cui la metafisica occidentale nasce da uno slittamento dall'originario atteggiamento di ascolto del disvelamento dell'essere (*aletheia*) al nuovo atteggiamento della correttezza della visione mentale dell'ente scambiato per essere (*orthotes*). Ebbene, anche se così fosse, quali ne sono state le cause storico-genetiche ed ontologico-sociali? Heidegger sembra non sospettare neppure che vi sia il problema. Ma noi invece sospettiamo che esista, e dobbiamo quindi cercarne la soluzione. A me sembra che la soluzione stia nel fatto che fino a quando permaneva la società spontanea primitiva basata sull'unità intuitiva del macrocosmo naturale e del microcosmo sociale non era per nulla socialmente necessario determinare l'esattezza della collocazione degli enti nel mondo politico artificialmente costruito (*orthotes*), e non era necessario neppure stabilire la misura (*metron*) del rapporto armonico (*isorropia*) fra gli enti scambiabili (*chremata*), ma era sufficiente "ascoltare" la tradizione prerazionale (*aletheia*). Heidegger non sospetta neppure che vi sia una genesi sociale delle categorie del pensiero, e per questa ragione parla di erramento, sviamento, ed altre consimili categorie teoriche dilettantesche, completamente destoricizzate e desocializzate. In quanto ad allievi minori come Severino, ritengo che non siano neppure in grado di sospettare che vi sia qui un problema genetico, e che credano veramente in buona fede che ci sia gente che non si sbaglia pensando che l'Essere ci sia, e non possa non essere, mentre ci sia altra gente che si sbaglia ritenendo invece (gli sciocchi!) che l'Essere potrebbe anche non esserci da sempre, ma sia stato creato (sciocchi credenti), oppure si modifichi storicisticamente nel corso storico (sciocchi marxisti e sciocchi capitalisti, che però almeno pagano bene la collaborazione a *Il Corriere della Sera* oppure al *Il Sole 24 Ore*).

L'incapacità di Heidegger di "dedurre" la storia della metafisica a partire dalla genesi sociale delle sue categorie (ciò che fa paradossalmente di Heidegger un neokantiano inconsapevole), fa sì che da un lato egli colga il punto essenziale (è vero infatti che esiste una storia "terrena" della metafisica), e dall'altro che non ne sia assolutamente in grado di farne veramente la storia. Ma su questo punto cruciale tornerò nel prossimo capitolo. Per ora mi limiterò a discuterne l'incapacità a "dare conto" realmente di Nietzsche. Nietzsche, infatti, è il primo pensatore che ha avuto finalmente il "mandato sociale indiretto" per l'abbandono della costituzione formalistica del soggetto in favore di una costituzione di esso, che definirò della sua *costituzione arbitraria integrale*.

In Cartesio la costituzione formalistica del soggetto (il *Cogito*) aveva il compito sociale (si trattava – ovviamente – di un mandato indiretto e non certo di un "ordine da eseguire" emanato da un gruppo di "borghesi") di azzerare tutto il vecchio mondo simbolico, allegorico e metaforico della cultura signorile e feudale. È ciò che si chiama oggi, in linguaggio informatico, *reset*. In un'epoca storica in cui si stava progressivamente affacciando il lavoro astratto, era necessario che il pensiero astratto – che inevitabilmente doveva accompagnarlo – si dotasse di un soggetto astratto che ponesse di fronte a sé un mondo "liscio", totalmente materiale, in cui potesse liberamente scorrere la merce capitalistica. Nello stesso tempo, ai tempi

di Cartesio era ancora impensabile che una società potesse esistere senza il riferimento ad un mondo religioso sottostante (*sub-stantia*), ed ecco perché in Cartesio ci sono non solo le idee innate, ma anche la riaffermazione sia dell'esistenza di Dio sia della sua dimostrabilità razionale.

In Kant la costituzione formalistica del soggetto ha già fatto passi avanti qualitativi, dovuti alla maggiore "maturità" borghese-capitalistica dell'epoca storica tardo-settecentesca. Cartesio non poteva ancora essere socialmente "illuminista", ma Kant può già esserlo. Il soggetto formalmente costituito (appercezione trascendentale, *Io Penso*) riconosce come veramente conoscibile ciò che si trova nello spazio e nel tempo, e quindi non può in alcun modo dimostrare Dio, che per definizione si trova al di fuori dello spazio e del tempo che sono sotto il nostro controllo. Da un lato, vengono politicamente e socialmente delegittimate le pretese normative della metafisica, che era ancora la copertura "ufficiale" della legittimazione delle società tardosignorili. Dall'altro, questa delegittimazione giungeva tardi (Hegel avrebbe detto che – come la nottola di Minerva – giungeva al crepuscolo), perché la legittimazione della nuova società capitalistica non si basava più sulla religione (come affermò opportunamente più di un secolo dopo Anton Pannekoek in una sua polemica con la filosofia di Lenin), ma sulla performatività del nuovo mercato capitalistico di assicurare un flusso costante di consumi. Nello stesso tempo, anche al tempo di Kant era ancora socialmente impensabile "azzerare" integralmente la religione, e farla diventare una sorta di *optional* privato, come l'ascolto della musica sinfonica o la raccolta di francobolli. E per questo Kant propose una nuova metafisica universalistica di tipo morale basata sul dovere e sull'imperativo categorico, metafisica che piacque subito alla borghesia, per il semplice motivo che la sua normatività astratta era di fatto socialmente inapplicabile, esattamente come le prediche domenicali dei preti e come le (future, ma già vicine) prediche "marxiste" del kautskismo della seconda internazionale (non a caso robustamente neokantiano).

In David Hume, invece, la costituzione formalistica del soggetto giunge al suo culmine con la distruzione dello stesso concetto di soggetto come sede di un'identità stabile e permanente. Hume non ha alcun bisogno di identità stabili e permanenti, perché il suo concetto ipostatizzato di "natura umana" ricopre integralmente lo scambio capitalistico delle merci, e si riassume in un sistema psicologico di anticipazioni e di aspettative. E così come la critica alla categoria di causalità non ha ovviamente nulla a che fare con le palline del biliardo (come credono gli sciocchi lettori delle dossografie scolastiche), ma è uno strumento metaforico contro la teoria della *causazione politica* della società tramite il contratto sociale basato sul diritto naturale (Hume consiglia di gettare via tutti i libri che parlano di inesistenti diritti naturali), nello stesso modo la sparizione humeana del soggetto ha la funzione di fare diventare la produzione capitalistica unità di soggetto e di oggetto. Se c'è infatti un pensatore ultrametafisico il cui pensiero si basa sull'unità integrale di soggetto e di oggetto, questo è proprio Hume. La cosiddetta «fallacia naturalistica», poi adeguatamente ripresa sotto altro nome da Max Weber, che praticamente

impedisce di emettere giudizi di valore *direttamente* sui giudizi di fatto (in questo caso, il "fatto" della produzione capitalistica naturalizzata, e quindi ipostatizzata), ha la funzione di creare una cortina fumogena su questo insieme di mistificazioni e di ipostatizzazioni.

Il mondo di Hume *non* ha già più bisogno di legittimazione religiosa, e cioè già visibile nell'operetta *Storia Naturale della Religione*, che è un manuale di ateismo integrale, ricoperto di ipocrita scetticismo (nel mondo capitalistico, che si basa su di una generalizzata ipocrisia integrale, l'ateismo manifesto è malvisto, perché potrebbe offendere una parte dei consumatori, mentre lo scetticismo è ben visto, perché corrisponde meglio alla natura snobistica, beffarda, relativistica e nichilistica del legame sociale). E tuttavia l'operetta di Hume esce postuma. Il politicamente corretto dell'epoca non sopporta ancora che si dica apertamente che Dio non esiste, oppure lo si dica con ipocriti e furbeschi ragionamenti indiretti. Certo, c'è chi dice che Dio non esiste, e c'è soltanto la materia (barone D'Holbach, ecc.). Ma si tratta di marginali tenuti ai margini della "vera società". Voltaire, l'espressione più pura di questa tendenza borghese, ironizza su preti e miracoli, ma nello stesso tempo esibisce un "deismo razionalistico" ispirato a Locke.

Per quale ragione, allora, la dichiarazione della *morte di Dio* da parte di Nietzsche fa tanto scalpore, e viene accolta come una novità sconvolgente? La cosa può sembrare strana, visto che la dichiarazione che Dio non esiste, e lo hanno inventato i preti per lucrare sulla paura della morte (paura umana, troppo umana, direbbe Nietzsche), e per sedersi per primi a tavola divorando i bocconi migliori (il cosiddetto "boccone del prete", nel linguaggio popolare italiano), era già vecchia come il cucco ai tempi della scandalosa dichiarazione nicciana. Ma, appunto, chi si stupisce mostra di non capire come la dichiarazione nicciana della morte di Dio è una dichiarazione *sociale*, perché proclama che per la prima volta nella storia europea la società *non* ha più bisogno di fondarsi su di una legittimazione religiosa. Per questo è possibile proclamare *apertamente* la morte di Dio, prima soltanto sussurrata da gruppi di filosofi materialisti epicurei e libertini. Ed è per questo, però, che persino coloro che lo sanno benissimo (i borghesi scettici ed i dirigenti socialdemocratici) riluttano a dirlo apertamente, e preferiscono invece continuare a vivere come se Dio ci fosse. Se infatti fosse manifesto che Dio non c'è, sarebbe necessario attuare una trasmutazione di tutti i valori, andare al di là del bene e del male, fare una spregiudicata genealogia della morale, dichiarare apertamente che la volontà di potenza è il solo fondamento del mondo, rovesciare il nichilismo dal passivo ad attivo, insomma, tutto ciò che un mondo "decaduto" non può fare. L'originalità di Nietzsche, che lo pone al di là della dicotomia *Destra/Sinistra*, sta nel fatto che il suo concetto di decadenza investe *simultaneamente* sia l'ideologia borghese sia l'ideologia proletaria dell'epoca, unificate dalla comune menzogna della credenza nell'esistenza della verità e del progresso. Nietzsche è il primo che investe duramente la comune matrice di tre versioni ideologiche della verità, la verità di Dio dei preti, la verità del *Progresso* dei borghesi ipocriti, ed infine la verità della Storia dei socialdemocratici. Questi ultimi sono quelli che Nietzsche disprezza di più, e

li vorrebbe ridotti ad iloti ed a schiavi. È questa la ragione del successo delle idee nicciane negli ambienti di "destra", ma sarebbe egualmente errato ridurre la sua filosofia a questa ideologia da crumiri e da spezzatori di scioperi. In realtà la teoria nicciana della morte di Dio non si sogna neppure di dire che Dio non esiste, cosa già talmente nota da essere ormai ridotta ad una banalità umanistico-positivistica (Feuerbach, Comte, ecc.), ma sostiene invece che ormai la società non ha più bisogno di una legittimazione religiosa, e per questo Dio è morto. Dio è morto perché ha esaurito il suo compito di legittimazione sociale, anche se l'ipocrisia politicamente corretta non lo vuole ancora ammettere.

Con questa sua dichiarazione Nietzsche rivela di essere quello che tutti i manuali dossografici non capiscono, e cioè un *perfetto positivista*. E tuttavia possiamo chiederci spregiudicatamente: è vero che Dio è morto, oppure l'esagitato baffuto si sbaglia?

Il fatto che le chiese siano sempre più vuote può effettivamente far pensare che la diagnosi di Nietzsche sia giusta. L'angoscia di papa Ratzinger si fonda infatti sul legittimo sospetto che Nietzsche possa avere ragione nella sua diagnosi "infausta". E tuttavia io penso che questa diagnosi sia sbagliata, e questo del tutto indipendentemente dall'opinione (a mio avviso quasi sempre filosoficamente irrilevante) se Dio poi esista veramente oppure no. Il fatto che in Brasile, il paese più corrotto, socialmente ingiusto e privatizzato del mondo, le chiese "organizzate" abbiano perso negli ultimi anni milioni di fedeli passati a miserabili sette fondamentaliste ultra-protestanti che promettono ricchezza e successo ignorando completamente il precedente elemento pauperistico e solidale del cristianesimo, testimonia che nell'epoca dell'isolamento informatico dell'individuo – isolato davanti alla luce fioca del proprio *computer* – anche la fede si individualizza. Le miserabili sette fondamentaliste rispondono evidentemente anch'esse ad un bisogno religioso insopprimibile nell'uomo, ma vi rispondono nella forma dell'individualismo più estremo e della chiamata "individuale" al successo ed alla ricchezza. Si dirà che questo è il "contrario" del messaggio evangelico originario. Ma è chiaro che è l'esatto contrario! Non vi sono dubbi che lo sia! Ed è tuttavia questo il nemico principale delle religioni organizzate, non certo il cosiddetto ateismo di tipo scientistico-positivistico o umanistico-feuerbacchiano (oppure, orrore fra gli orrori, di tipo scientifico-staliniano). I fedeli, già minoritari, si disperdono e si frammentano, dividendosi fra "laici" senzadio di tipo relativistico e nichilistico classico ed invasati settari che ballano e gridano che Cristo è il loro signore, mentre lo supplicano di farli diventare ricchi e famosi come i calciatori e le attrici di Hollywood.

Nietzsche ha *correttamente* diagnosticato che l'avvento di un mondo del genere, il più schifoso e corrotto nella storia dell'intera umanità, un mondo in cui la fichtiana epoca della compiuta peccaminosità sarebbe in paragone una società di carità e di beneficienza, può *soltanto* essere pensato in una forma antropologica. La filosofia di Nietzsche infatti, in estrema sintesi, è uno *scenario antropologico*. Ed i profili fondamentali di questo scenario antropologico sono cinque, e cioè nell'ordine: l'uomo comune, o uomo umano e troppo umano; l'uomo superiore; l'eremita; lo *Über-*

mensch, non importa se questo termine venga tradotto come *Superuomo* (destra) o come *Oltreuomo* (sinistra); ed infine, più importante di tutti, l'*Ultimo Uomo*. Come si noterà, ho deciso di invertire la successione delle ultime due figure. Mentre infatti le esposizioni correnti del pensiero di Nietzsche collocano come culmine della sua antropologia lo *Übermensch* (superuomo-oltreuomo), io credo invece che Nietzsche si sia sbagliato, ed al culmine del mondo che ha descritto non ci possa che essere l'*ultimo uomo*. Ma, per comprendere questo, è bene descrivere brevemente il profilo di queste cinque figure, come risultano almeno da *Così parlò Zarathustra*.

L'uomo, o meglio l'uomo semplice, l'uomo senza determinazioni specifiche, l'uomo-gregge, l'uomo umano troppo umano, è la prima figura antropologica del teatro nicciano. Questo "uomo" è sottomesso agli antichi valori della cultura tradizionale, ed è un "nichilista passivo" di cui il cammello è il simbolo (egli infatti è "gravato" dai vecchi valori come il cammello è gravato dai pesi), e l'eremita l'ideale. Quest'uomo è un nichilista perché svalorizza il mondo terreno rispetto ad un "altro mondo", ed è così condannato a fare parte di una plebe irriscattabile di iloti.

Chiediamoci: è veramente così? Non ho idea di come fosse esattamente ai tempi della Germania di Nietzsche, ma a me pare che le cose non stiano esattamente così. Oggi l'uomo comune è completamente inserito nella liberalizzazione dei costumi provocata dalla necessità di indirizzare il consumo (solvibile) in tutte le direzioni, cui l'Ideologia del 1968 ha fornito una sorta di copertura culturale. Pensare che dipenda ancora dal mondo dell'aldilà, contrapposto al mondo dell'aldiquà, significa veramente essere rimasti ad un secolo fa. Oggi l'uomo umano, troppo umano, considera pienamente legittima la scopata generalizzata, non crede più nell'aldilà, e si rivolge alla religione soltanto in caso di malattia grave o di riti sociali di conformismo comunitario. E così come Kant aveva delegittimato una metafisica che proprio allora stava perdendo qualunque funzione sociale, nello stesso modo il kantiano (inconsapevole) Nietzsche invoca una legittimazione dei piaceri "terreni" che la produzione capitalistica era da parte sua ben contenta non solo di consentire, ma addirittura di promuovere. Per quanto Nietzsche si sforzi di legittimare filosoficamente il diritto al corpo, resterà sempre un dilettante rispetto ai pubblicitari.

La seconda figura antropologica del teatro nicciano è l'uomo superiore. Mentre l'uomo comune svalorizza il mondo terreno in nome di un inesistente sopramondo celeste divino, l'uomo superiore non ci crede già più, ma finisce con il disprezzare sia il mondo celeste che il mondo terrestre, e quindi la sua "superiorità" è totalmente fasulla. Egli è infatti informato della morte di Dio, ma non giunge a convincersene realmente nel suo intimo e continua a comportarsi come se Dio esistesse ancora. Sostituisce il fondamento divino dei valori con un fondamento umano, ma la trasmutazione dei valori non avviene, e ci si trova immersi negli stessi valori precedenti. Quest'uomo superiore è come l'acrobata (il primo compagno di *Zarathustra*). L'acrobata vorrebbe muoversi in direzione dell'*Übermensch* ma nello stesso tempo vuole ignorare la morte di Dio ed in questo modo cade dalla corda su cui stava camminando, e la sua caduta è mortale.

La figura dell'uomo-superiore-acrobata connota nella prospettiva nicciana tutto l'insieme dell'umanesimo filosofico occidentale, da Spinoza a Kant fino ad Hegel (e di conseguenza a Marx, che filosoficamente è un umanista feuerbacchiano). Non è chiaro fino a che punto è possibile estendere questa figura antropologica nicciana, ma credo che essa simboleggi lo scacco inevitabile di tutte le filosofie umanistiche ed universalistiche della storia. Su questo punto Nietzsche precede in un certo senso Max Weber e Karl Löwith nella teoria per cui l'umanesimo razionalistico resta all'interno dei valori biblici e religiosi. Le due teorie di Max Weber (disincanto del mondo e politeismo dei valori nel mondo moderno come esito della riorganizzazione dell'illuminismo scientifico) e di Karl Löwith (le filosofie marxiane e marxiste dell'emancipazione come secolarizzazioni della vecchia escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica) possono essere interpretate come sottoprodotti razionalizzati della figura antropologica nicciana dell'uomo superiore (ed infatti così io le interpreto).

La figura dell'eremita è la terza figura antropologica del teatro nicciano, e presenta un particolar interesse sociale. Dal momento che vive isolato fra le montagne, l'eremita non è informato della morte di Dio. E non essendone informato, è particolarmente schiacciato dal peso della metafisica e della morale tradizionale. Qui credo proprio che Nietzsche abbia veramente centrato il cuore della questione. Quando incontro vecchi militanti comunisti che non hanno ancora capito che l'anticapitalismo resta interamente legittimo, ma il vecchio modello stalinista è morto, perché corrispondeva ad una fase storica sorpassata, mi sembra di essere veramente davanti ad una reincarnazione degli eremiti nicciani. Quando vedo giovani fuorviati che si bastonano ed a volte addirittura si uccidono in nome della dicotomia di Fascismo ed Antifascismo, dicotomia finita in Europa per sempre nel 1945, e riattizzata artificialmente per esclusive ragioni di manipolazione e di creazione artificiale di scenari devianti, mi sembra veramente di assistere a scontri fra eremiti. Ma evidentemente l'eremitaggio non è soltanto frutto di pigrizia o di semplice idiozia, anche se non bisogna dimenticare mai che l'idiozia è la flora più diffusa e numerosa nel meraviglioso mondo della botanica sociale. L'eremitaggio è un deposito ideologico preziosissimo, in quanto lo sfruttamento politico dei depositi di eremitaggio ideologico permette sistematicamente di *occultare* i conflitti presenti in nome di conflitti pregressi. E mentre l'impero militare USA occupa il mondo intero con basi atomiche, la stupida gioventù di eremiti europei è chiamata ad ammazzarsi in nome di scenari tramontati a partire almeno dal 1945. In proposito, la categoria nicciana di "eremitaggio" resta la migliore in senso assoluto.

La figura antropologica dello *Übermensch* (superuomo-oltreuomo) è la quarta figura del teatro nicciano, ed è però pensata da Nietzsche come l'ultima e la culminante, vera e propria variante nicciana della fine della storia del comunismo e del capitalismo globalizzato. Il fatto che Nietzsche sia del tutto interno alla prospettiva del culmine finale della storia (l'avvento dello *Übermensch*, appunto) indica la sua dipendenza totale, ed a questo punto quasi ridicola, dalle metafisiche finalistiche ed escatologiche della storia. D'altronde, lo fa profetizzare da Zarathustra, del tut-

to indifferente al fatto che lo Zarathustra reale predicava il *contrario* di quanto sosteneva Nietzsche, e cioè la contrapposizione polare fra *Bene* e *Male*. Ma l'esagitato baffuto, del tutto giustamente (su questo la sua superiorità sui pedanti è sempre stata assoluta), ignorava questi dettagli storici secondari.

Personalmente, non sono affatto d'accordo con la tesi per cui l'*Übermensch* è il culmine di un processo storico. Capisco perfettamente perché Nietzsche lo abbia fatto diventare il culmine, in quanto l'*Übermensch* è il soggetto di una nuova metafisica, quella dell'eterno ritorno (che egli attribuisce sbrigativamente ai Greci, laddove non è esattamente così) ed è il soggetto che può attuare la trasvalutazione dei valori (il termine deriva dagli alchimisti, che speravano di poter estrarre l'oro dai metalli più vili). Dal momento però che il tema è importante, è necessario discuterlo in modo maggiormente analitico.

In primo luogo, ho già fatto notare in precedenza la pittoresca ignoranza di Heidegger del metodo marxiano della deduzione sociale delle categorie, da cui risulta che la metafisica ad un certo punto arriva come uno schellinghiano improvviso colpo di pistola, per cui Platone improvvisamente compie la scelta fatale di trattare l'essere come se fosse un ente, e di sostituire il disvelamento (*aletheia*) con l'esattezza (*orthotes*). Ho fatto notare altresì come questa ineffabile sostituzione, origine dell'erramento e dello "sviamento" dell'Occidente, ha avuto in realtà una genesi sociale e storica molto chiara, basata sul passaggio da una società tribale fondata sulla indistinzione di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale, che non richiedeva pertanto operazioni di misura (*metron*), non essendosi ancora affacciato socialmente l'infinito-indeterminato delle ricchezze (*apeiron*), ad una società che invece lo richiedeva urgentemente come suo *katekon*. Dato che la pittoresca ignoranza di Heidegger dei rapporti economici e sociali dell'antica Grecia gli impedisce di comprendere la natura storica e sociale di questo *katekon*, è evidente che egli debba ripiegare su spiegazioni "ineffabili" sapienzialmente demenziali di questa origine della metafisica.

E tuttavia, Heidegger è un vero seguace di Marx e di Sohn-Rethel in rapporto al pittoresco baffuto Nietzsche, che pure era professionalmente un filologo classico, ma la cui ignoranza della Grecia reale sfiorava il sublime ed il surreale. Nietzsche, in compagnia peraltro con un gruppo di dilettanti sociali fra cui spiccano particolarmente Hannah Arendt e Giuseppe Stalin, credeva *veramente* che gli antichi Greci fossero una massa di colti discutitori rivolti all'arte, alla filosofia ed al puro pensiero in quanto mantenuti da masse gigantesche di iloti, schiavi, animali parlanti e strumenti semivocali. Paradossalmente, il nemico del classicismo monumentalistico di Nietzsche aveva mutuato questa immagine idiota proprio dal classicismo stesso, e dal suo culto di Atene come luogo eterno dell'armonia estetica pura. Non stupisce allora neppure il pittoresco fraintendimento nicciano della metafisica dell'eterno ritorno. Come pretesto per criticare l'ideologia borghese-proletaria del progresso, persino questa metafisica può prestare un onorato servizio, ed io infatti la considero incondizionatamente migliore dell'ideologia del progresso, che è nell'essenziale soltanto il "tappeto" su cui posa l'accumulazione capitalistica il-

limitata nel suo progredire indefinito ed indeterminato (*apeiron*). E tuttavia l'idea del Grande Anno, in cui tutte le cose ritornano e ricominciano dopo un periodo di migliaia di anni, è riscontrabile in molte civiltà antiche (indiani antichi, maya dello Yucatan, aztechi, ecc.), dunque, *ad eccezione* dei Greci, a meno che per "Greci" si intendano alcune correnti stoiche del tutto marginali. Ed il fatto che Eraclito abbia potuto essere interpretato come un sostenitore di questa teoria può essere assimilato all'equivoco del principiante nello studio della lingua inglese, che traduce *of course* come "di corsa". Nietzsche non è affatto a conoscenza dell'esistenza di Diodoto e del fatto che il "fuoco semprevivo" di Eraclito non è una metafora dell'eterno ritorno del sempre eguale e del Grande Anno, ma della costituzione democratica isonomica di Efeso.

Si è qui *ancora una volta* di fronte al fatto che una corretta e sobria interpretazione storico-sociale degli antichi Greci è il *presupposto indispensabile* per capire tutto il pensiero occidentale successivo. Se infatti qualche critico mi dicesse che ho interpretato male Spinoza, Kant, Hegel e Marx ne sarei certamente rattristato, ma non lo considererei poi troppo importante, laddove se lo stesso critico mi dicesse che ho gravemente frainteso i Greci, allora sì che mi preoccuperei seriamente.

In secondo luogo, il fatto che Nietzsche usi una metafora alchemica per indicare il processo di trasvalutazione dei valori (o "trasmutazione", se così si vuole), indica il carattere appunto "alchemico" di questo concetto. Gli alchimisti usavano la famosa "pietra filosofale", che però ovviamente era una pura illusione da ciarlatani, perché la pietra filosofale non esisteva, e per questa ragione non poteva trasmutare assolutamente nulla. E la volontà di potenza è a mio avviso l'*equivalente filosofico della pietra filosofale*, in quanto ognuno può sentirsi arbitrariamente sovrano di connotare come vuole la volontà di potenza, concetto che non è un vero concetto (*Begriff*) perché non può essere in alcun modo determinato e sottoposto ad analisi fenomenologica (nel senso di Hegel). Mentre infatti in Hegel tutti i comportamenti sociali ed individuali devono essere dedotti dialetticamente, nell'esagitato baffuto tedesco questo non avviene, e qualunque confusionario può sostenere di avere avuto una trasvalutazione dei valori, di aver superato il nichilismo passivo, di essere approdato al nichilismo attivo, ecc., trasformando il proprio illimitato arbitrio in nobile volontà di potenza.

In terzo luogo, per concludere su questo punto, il fatto che *Übermensch* debba essere tradotto, a "destra", come *Superuomo*, e debba invece essere tradotto, a "sinistra", come *Oltreuomo*, e che questo sia un problema teorico e filologico, è un pezzo di demenzialità pura, possibile soltanto in Italia, paese in cui la simulazione della lotta a morte *Destra/Sinistra* è stata protratta per più di mezzo secolo in una interminabile danza degli equivoci. Ma come sarà il *vero* Nietzsche, il *vero Übermensch* nicciano? Quello della belva bionda nazista che ammazza ebrei, slavi, bolscevichi e negretti, oppure quello dell'uomo libero e consapevole, liberatosi dal peso cammellare delle grandi-narrazioni?

Il dilemma è di sconcertante demenzialità, per il fatto che dovrebbe essere noto che il *vero* Nietzsche *non esiste*, e di conseguenza non esiste neppure il *vero* signi-

ficato di *Übermensch*. Lo *Übermensch* è una porta girevole del teatro antropologico della morte di Dio e del nichilismo, ed è semplicemente una *maschera* di volta in volta assunta da almeno altre due figure antropologiche, l'uomo superiore e l'ultimo uomo (l'umano, troppo umano e l'eremita in genere non la indossano mai). In questo senso, il termine *Übermensch* corrisponde esattamente al termine di Marx «maschera di carattere» (*Charaktermaske*), che indica non una precisa individualità concreta, ma un profilo teatrale determinato dai ruoli occupati all'interno di un rapporto sociale classista.

Bisogna quindi contestare Nietzsche proprio per la sua pretesa principale, quella di indicare il profilo dello *Übermensch* come esito dell'annuncio profetico di un culmine messianico della storia dell'occidente. Il baffuto filosofo del martello era quindi assai meno martellatore di come si autorappresentava. In realtà, la sua analisi resta interessante e pertinente, ma solo in rapporto alla sua analisi genetica (la *sola* che sia in realtà riuscito a fare) dell'avvento dell'ultimo uomo. Ed infatti questo, e solo questo, è Nietzsche: il filosofo dialettico che spiega l'avvento dell'ultimo uomo. Ma questo Nietzsche è solo un allievo, inconsapevole e riluttante, di Hegel e di Marx, e non c'è nessuna possibilità che i tifosi del niccianesimo, essi stessi in gran parte "ultimi uomini" (che si autointerpretano quasi sempre per narcisistici *Superuomini* e/o *Oltreuomini*), riescano anche solo lontanamente a capirlo.

La quinta figura antropologica del teatro sociale nicciano, quella dell'*Ultimo Uomo*, è la *sola* veramente interessante. L'uomo umano, troppo umano, l'uomo superiore e acrobata, ed infine l'eremita sono tutti e tre profili interessanti, ma anche relativamente banali. In quanto all'*Übermensch*, erroneamente considerato il profilo storico-antropologico più interessante della filosofia nicciana complessiva, è in realtà il *meno interessante*, per il fatto che è l'unico che proprio *non esiste*, e non esiste perché non può esistere, in quanto la volontà di potenza (*Wille zur Macht*) è una "funzione energetica" che non esiste, perché non esiste il generatore di corrente che dovrebbe farla funzionare. Dal momento che viene chiamato «volontà di potenza» l'arbitrio assoluto dell'illusione soggettiva di determinare il corso del mondo, che in realtà l'arbitrio soggettivo non determina mai e non può determinare, si è qui di fronte ad una sublimazione illusoria dell'impotenza che grida nel buio come un bambino spaventato e chiama se stessa *Potenza* (con la *P* maiuscola).

Che cos'è invece l'*Ultimo Uomo*? L'ultimo uomo è colui che *sa*, ed è *bene informato*, della *morte di Dio*, e su questa base sa ormai che *tutto è possibile*. È significativo che Nietzsche lo connoti come il più disprezzabile degli uomini, in quanto non dispone neppure più dei criteri per esserne consapevole e per potersi disprezzare da solo. Uomo del nichilismo, ha riconosciuto per tempo l'assenza di fondamento dei vecchi valori e sa bene, a differenza dell'eremita, che «Dio è morto». Contento di veder sparire ogni costrizione ed ogni compito (in questo senso, non è più un cammello), non è un creatore, perché non tenta di creare nuovi valori, e disprezza anche tutti gli umanesimi morali residui degli uomini superiori. Nietzsche riesce veramente a descrivere molto bene questo profilo, e solo per questo si sarebbe già meritato un posto immortale nella storia della filosofia occidentale (altri lo hanno

conquistato per molto meno, e per pompose banalità moralistiche e gnoseologiche). E tuttavia, naturalmente, Nietzsche non riesce assolutamente a produrre una genealogia di questa figura ad un tempo oscena ed imbecille, ed in questo modo, giunto alle soglie della sua stessa geniale teoria, non è in grado di descrivere in modo adeguato il mondo dell'ultimo uomo stesso. Per farlo, ci vorrebbero i metodi di Hegel e di Marx, ma il baffuto esagitato disprezza Hegel, scambiandolo per un funzionario prussiano laureato in filosofia, ed ovviamente non conosce Marx (ma questo non è una colpa, visto che la visibilità di Marx è posteriore al suo impazzimento a Torino, città per sua stessa natura favorevole ad impazzimenti di ogni tipo). È allora necessario tentare autonomamente di disegnare un profilo del Regno dell'*Ultimo Uomo*.

La società nicciana degli *Ultimi Uomini*, che *sanno* che Dio è morto (intendo Dio in *tutte* le sue versioni, che hanno come minimo comune denominatore il riconoscimento razionale della sensatezza del mondo), ed *appunto per questo* tutto (il termine «tutto» indica le infinite forme di arbitrio soggettivo travestito da volontà di potenza del *Superuomo-Oltreuomo*) è possibile, è esattamente quello che il consulente del pentagono Francis Fukuyama ha definito la fine capitalistica della storia. Il «tutto è possibile» è stato correttamente interpretato da G. Anders, uno dei più grandi filosofi del Novecento (ed *appunto per questo* ignorato dall'accademismo filosofico del politicamente corretto), nel senso che tutto quanto viene scoperto dalla scienza ed applicato dalla tecnologia viene poi *necessariamente* messo in opera (a meno che, ovviamente, si temano rappresaglie). Si tratta, curiosamente, dell'unico significato di necessità storica ancora plausibile, in un'epoca storica in cui *tutti* gli altri significati della filosofia della storia (il regno di Dio cristiano, il comunismo marxista, ecc.) hanno visto crollare la credibilità sociale della loro presunta necessità. Ma di questo parlerò più diffusamente nei prossimi due capitoli, in cui fornirò la mia propria interpretazione filosofica della situazione storica attuale, sia pure passando attraverso il filtro di alcuni autori molto conosciuti (Max Weber e Martin Heidegger prima di tutti).

La società nicciana degli *Ultimi Uomini* è quindi la geniale anticipazione di almeno un secolo dell'avvento di una società capitalistica assoluta globalizzata. In questo senso la genialità previsionale di Nietzsche è stupefacente, e fa effettivamente di Nietzsche un *profeta* nel senso etimologico ebraico del termine, cioè qualcuno che "dice prima degli altri" quanto dovrà accadere. Nella previsione nicciana dell'avvento della società degli ultimi uomini *si riannodano* una serie di fili spezzati della storia della filosofia precedente, e possiamo quindi generosamente perdonargli di avere annunciato l'avvento di un profilo antropologico che non esiste, non può esistere e non esisterà mai, l'*Übermensch* superuomo-oltreuomo, pura proiezione ipostatizzata del suo personale delirio di volontà di potenza, e pura sintesi di onnipotenza astratta e di concreta impotenza (uso qui la formula di Lukács, che mi sembra assolutamente geniale).

Nietzsche riannoda il filo della concezione greca che ha anticipato con altri concetti il tema della morte di Dio e dell'avvento di una società di ultimi uomini. I

Greci avevano perfettamente capito che lo scatenamento della soggettività ha un nome (*hybris*), che la *hybris* è del tiranno, il più spregevole fra gli uomini (Platone), che il perseguimento dell'infinito e dell'indeterminato (*apeiron*) è semplicemente distruttivo per qualunque comunità (*koinonia*), ed è necessario socialmente che la ragione umana (*logos*) possa frenare questa deriva dissolutiva e distruttiva (*katekon*). In mancanza di tutto questo, l'avvento della società degli ultimi uomini (che i Greci non chiamavano in questo modo, ma di cui avevano già interamente il concetto) era inevitabile, ed avrebbe comportato addirittura la fine del mondo (*apokalypsis*).

Nietzsche riannoda il filo della concezione cristiana medioevale dell'Anticristo, condivisa non solo da mistici come Gioacchino da Fiore, ma anche da poeti e filosofi come Dante Alighieri. La cosa curiosa sta in ciò, che mentre oggettivamente lo stava facendo, il maniaco baffuto pensava di essere lui stesso l'anticristo e di stare martellando il crocefisso. Ma – come dice ancora Lukács – «essi lo fanno, ma non lo sanno». E questo è stato proprio il caso di Nietzsche. Il pensiero cristiano medioevale era pienamente consapevole della possibilità dell'avvento di una società di ultimi uomini, anche se non li chiamava così. Contro questa possibilità Francesco d'Assisi propose una nuova società basata sulla *paupertas* e sulla *simplicitas*, e Guglielmo di Occam una «chiesa invisibile» formata da individualità portatrici del modello antropologico e sociale francescano.

Nietzsche riannoda il filo della concezione fichtiana dell'epoca della compiuta peccaminosità, epoca caratterizzata non tanto dalla distruzione delle precedenti certezze, quanto dell'assoluta mancanza di volontà di ristabilire un concetto sociale e comunitario di verità condivisa, questa volta fondata razionalmente, storicamente e dialetticamente (il progetto di Hegel, come è noto). L'epoca della compiuta peccaminosità *coincide* infatti, quasi al cento per cento, con la società nicciana degli ultimi uomini, ed è questo uno dei punti cruciali che devono essere socialmente occultati dal circo mediatico ed accademico internazionale. Se non fosse occultato, infatti, cadrebbe il teatrino dossografico della stragrande maggioranza delle ricostruzioni della filosofia contemporanea, basate o sul criterio politico (Marx di sinistra, Heidegger di destra, Max Weber di centro, Nietzsche alternativamente superuomo di destra o oltreuomo di sinistra, e via sproloquiando in modo da arrivare sui "paginoni" culturali dei giornali), o su criteri formali del tutto irrilevanti (Marx per la dialettica e Nietzsche invece contro la dialettica, Hegel per la ragione ed invece Nietzsche ed Heidegger irrazionalisti, e via sproloquiando in modo da poter scrivere dossografie del tutto fuorvianti, concepite *espressamente* per *non fare capire nulla* dei reali problemi epocali di oggi).

Nietzsche riannoda infine il senso intimo dello strato filosofico profondo del pensiero di Marx. A me sembra chiaro, infatti (anche se so bene che non lo è affatto per la stragrande maggioranza dei marxologi e dei marxisti politici), che per Marx la classe operaia, salariata e proletaria è l'equivalente moderno e contemporaneo del *katekon* dei Greci. Senza il suo provvidenziale ruolo "modale", infatti, lo scatenamento infinito ed indeterminato (*apeiron*) sarebbe infatti del tutto incontrollabile

ed inarrestabile. Il fatto – filologicamente innegabile – che Marx non si sarebbe mai espresso in questo modo "metafisico", ma avrebbe sobriamente parlato del proletariato come "fronte avanzato" dello sviluppo delle forze produttive contro la borghesia tentata dalla stagnazione parassitaria, non cambia nulla del senso profondo della concezione della storia.

Nietzsche, quindi, come *segnalatore di incendio* (uso qui un termine impiegato da Michel Loewy per indicare il pensiero di Walter Benjamin). Ed il fatto che sostanzialmente, al di là delle ridicole appartenenze identitarie di tipo partitico, Nietzsche segnali *lo stesso incendio* segnalato da Marx, non può ovviamente essere preso in considerazione né dal "partito marxista" né dal "partito nicciano". E questo, ovviamente, per implacabili ragioni sociali dovuti alla falsa coscienza organizzata degli agenti ideologici in cui viene artificialmente divisa e dicotomizzata la società contemporanea.

Il partito marxista ed il partito nicciano, infatti, devono contrapporsi sia nella società dello spettacolo (Debord), sia nel teatrino universitario delle scuole dell'intelletto astratto (*Verstand*). Da un lato la dialettica, dall'altro la differenza. Da un lato il proletariato salvifico ed emancipatore, guidato da nicciani "uomini superiori" di sinistra. Dall'altro gli scettici di destra, che sanno bene come le *élites* siano inevitabili in una società "complessa" (la complessità è l'ultimo rifugio teorico delle canaglie), dall'altro gli utopisti che sognano l'impossibile autogoverno politico e l'impossibile autogestione economica dei lavoratori riuniti in "consigli". Eccetera, ecc. ...

Lo sblocco di questa contrapposizione fasulla e fittizia *non* può venire da argomentazioni convincenti, e tantomeno da ricostruzioni genetiche alternative della filosofia occidentale, come quella che il lettore benevolo e paziente ha sotto gli occhi. Lo sblocco sarà (ammesso che possa esserci, tema su cui nutro un moderato scetticismo) un *fatto sociale totale,* dal momento che i riorientamenti gestaltici (ciò che gli antichi chiamavano correttamente *metanoia,* o *conversio*) sono sempre fatti sociali. Ma questo significa che un numero crescente di persone *guardi altrove* (*conversio*), oppure muti integralmente il suo modo di ragionare (*metanoia*). L'improbabilità che questo avvenga, come è noto, ha portato Heidegger a pronunciare la frase sapienziale «solo un Dio può salvarci». A questa frase sarà dedicato il prossimo capitolo, sia pure con argomentazioni ben diverse da quelle che sarebbero piaciute allo stesso Heidegger.

XXXVIII.

Solo un Dio può ancora salvarci. L'esito depressivo nella filosofia contemporanea nelle diagnosi depressive epocali della gabbia d'acciaio di Max Weber e dell'esito conclusivo della lunga storia della metafisica occidentale in tecnica planetaria di Martin Heidegger

Vista con uno sguardo d'insieme, gran parte della filosofia contemporanea si riduce ad una *fenomenologia della depressione*. Non c'è più niente da fare. Solo un Dio potrebbe ancora salvarci. Ma siccome Dio non c'è, tanto vale affrontare "virilmente" (è proprio vero che viviamo in tempi di Viagra!) la nostra condizione umana disperata, in compagnia di amici colti, viaggi a basso costo in paradisi esotici di ragazze disponibili, ristoranti etnici, musica e letteratura alla moda di buona qualità, prevenzione delle malattie più diffuse, conversazioni colte da caffè letterari, politicamente corretto da sinistra moderata (quella "estremista" è composta da incurabili eremiti che non sanno ancora che l'utopia si rovescerebbe inevitabilmente in terrore, penuria ed inefficienza), prevenzione poliziesca del terrorismo fondamentalista islamico, liberazione delle donne dal velo, e soprattutto diritti umani, diritti umani ed ancora diritti umani.

È questo il nicciano profilo dell'ultimo uomo, quello che non crede a nulla, e tuttavia è *inquieto* del fatto che, se la gente non crede più a nulla, tutto può diventare possibile. Questa *inquietudine occidentale*, tuttavia, deve essere indagata con il metodo marxiano del materialismo storico, che consiglia di ricavare la sovrastruttura ideologica dai movimenti della struttura. E la struttura vede da circa due decenni un *impoverimento della classe media* nei paesi che hanno iniziato lo sviluppo capitalistico. Questa classe media è sempre stata negli ultimi duecento anni la principale produttrice di ideologia, ed è dunque dalla sua situazione sociale che dobbiamo partire. Dobbiamo partire, quindi, da quella sintesi instabile di onnipotenza astratta e di concreta impotenza (Lukács) che l'ha caratterizzata ideologicamente. Soltanto dopo potremmo affrontare la decifrazione storico-genetica ed ontologico-sociale di due delle principali "diagnosi" filosofiche del novecento, quella di Max Weber (la gabbia d'acciaio delle società complesse moderne), e quella di Martin Heidegger (la risoluzione finale della storia della metafisica in tecnica planetaria).

Torniamo a Hegel. Per Hegel la filosofia unisce insieme il proprio tempo appreso nel pensiero e ciò che è, ed è eternamente. A me interessa sostanzialmente ciò che è, ed è eternamente, non l'ho mai nascosto al lettore, ed ho sempre considerato le teorie relativistiche, storicistiche e nichilistiche che negano questo modo di pensare, considerato metafisico e premoderno, non come l'ultima parola del-

la saggezza mediatico-universitaria, ma come un insieme specifico di formazioni ideologiche del capitalismo, alcune dirette ed alcune indirette (le migliori e le più sofisticate, appunto perché difficilmente diagnosticabili, e quindi cibo preferito dai gonzi e dai semicolti). E tuttavia è impossibile arrivarci direttamente. Ci vuole una deviazione (*détour*) attraverso il proprio tempo appreso nel pensiero. E cerchiamo allora, sia pure in modo inevitabilmente incerto e dilettantesco, di apprendere il *nostro* tempo nel *nostro* pensiero. Hegel è morto nel 1831, Marx è morto nel 1883, e quindi non ci possono aiutare se non indirettamente, e cioè metodologicamente.

Mi rendo perfettamente conto che partire dal proprio tempo appreso nel pensiero è più facile a dirsi che a farsi. Che cosa caratterizza infatti il nostro tempo? È evidente che il cosiddetto "nostro tempo" è un concetto talmente generico e sfuggente da permettere le più arbitrarie manipolazioni ideologiche. Ciascuno, infatti, ipostatizza le proprie personali opinioni in interpretazioni epocali dello spirito del tempo (*Zeitgeist*). Sarebbe incauto da parte di chi scrive affermare di aver capito l'essenziale dello spirito del tempo. Ad esempio, partire dalle aspettative decrescenti della classe media USA ed europeo-occidentale potrebbe sembrare scorretto ed incauto, dal momento che la cosiddetta "globalizzazione" (che è in realtà soltanto una forma sfacciata di neoliberalismo) comporta invece aspettative crescenti di consumo e di benessere da parte delle classi medie cinesi, indiane e malesi. E tuttavia l'innovazione di Marx, che non deve essere gettata via insieme con il crollo dissolutivo dei sistemi socialisti, consiste proprio nel partire dalla struttura sociale, e nel non credere che si possa soltanto fare una deduzione delle categorie del pensiero di tipo autoreferenziale e partenogenetico, come se le categorie semplicemente si originassero una dall'altra. Sarebbe strano che per Eraclito e Parmenide si invocasse una deduzione sociale delle categorie, e poi improvvisamente questo non fosse più valido per interpretare il mondo in cui viviamo ed il "presente come storia" (utilizzo qui un'espressione di Paul Sweezy).

L'impoverimento delle classi medie europee, accompagnato dalla percezione diffusa di dover coltivare aspettative decrescenti per i propri figli e nipoti, è un fenomeno che segue ai cosiddetti "trenta anni gloriosi" 1945-1975 di cui ha parlato lo storico Eric Hobsbawm, lo stesso storico che ha fatto passare persino nella manualistica scolastica la fortunata definizione di "secolo breve" per il novecento, "accorciato" in questo modo in un secolo definito dal 1914 (inizio della prima guerra mondiale) al 1991 (fine autodissolutiva del comunismo storico novecentesco, già fortemente indebolito nel 1989 dalla caduta del muro di Berlino, con conseguente reincorporazione nella società occidentale di mercato dei paesi "socialisti" dell'Europa centro-orientale). Il secolo breve 1914-1991 sarebbe quindi un secolo durato settantasette anni, e cioè una vita umana media. Se Hobsbawm ha ragione a proporre questa periodizzazione, non possiamo pensare che essa non abbia nessun rapporto con la produzione filosofica. Se lo pensassimo, dovremmo abbandonare ogni pretesa di deduzione sociale delle categorie. Certo, la proposta di Hobsbawm è indubbiamente eurocentrica, ma nello stesso tempo bisogna dire apertamente se la si accetta oppure no.

Io l'accetto come ipotesi metodologica di lavoro. La dossografia filosofica universitaria ovviamente non può farlo, ma io lo faccio. Partendo da questa ipotesi metodologica di lavoro (il secolo breve 1914-1991), cerchiamo di elaborarne le categorie, sulla base del progetto di poter apprendere il nostro tempo nel pensiero.

In primo luogo, il 1914 appare come l'*anno criminale* per eccellenza, l'anno da cui tutto ciò che segue deriva, come deriva un filo che viene sgomitolato da un gomitolo. E tuttavia la natura criminale del 1914 deve essere in qualche modo ideologicamente "silenziata", dal momento che una qualunque indagine storico-sociologica ci direbbe che le classi dirigenti e dominanti di *oggi* sono ancora più o meno le *stesse* che dirigevano e dominavano nel 1914. E ci si potrebbe infatti legittimamente domandare: com'è possibile fidarsi di gruppi sociali che ci promettono un felice futuro, e che sono gli *stessi* (con pochi spostamenti fra borghesia e nobiltà, ecc.) che hanno innescato l'oscena mattanza di milioni di morti nelle trincee del 1914-18 (che diventa poi il 1911-22 per paesi come la Turchia e più in generale il vicino oriente)?

È evidente che la prima operazione ideologica delle classi dominanti deve essere un'operazione di oblio e di "diversione" rispetto al 1914. Tutto ciò che viene dopo deve essere colpa di uomini con nome e cognome (in particolare il comunismo, e cioè Stalin, ed il nazionalsocialismo, e cioè Hitler), mentre il 1914 deve svanire in un nebbia lattiginosa come "fatalità", ecc. Certo, pochi oggi "rivendicano" apertamente il 1914, in quanto non esiste più la congiuntura storica che aveva spinto Mussolini nel 1922 e Hitler nel 1933 a rivendicare un "tradimento" (rispettivamente, una vittoria tradita per Mussolini ed una sconfitta dovuta a traditori per Hitler). Ma ciò che conta è *cancellare le tracce ed avvelenare i pozzi* non tanto della cosiddetta "memoria" (che il gruppo sociale dei professori universitari di storia contemporanea ha trasformato in memoria selettiva politicamente corretta, e cioè in non-memoria ed in ideologia di legittimazione), quanto della possibilità di ricostruzione razionale del passato "prossimo", e cioè ancora relativamente vicino.

Ma com'è possibile "far dimenticare" il 1914, e cioè la mattanza sanguinosa originaria, di cui le classi operaie, salariate e proletarie, pur subalterne e stupide, e sia pur intrise di nazionalismo e di razzismo imperialistico, sono sostanzialmente *innocenti*, laddove *integralmente colpevoli* sono soltanto le borghesie imperialistiche, alleate bensì con i residui di classi nobiliari diplomatico-militari, ma sostanzialmente dominanti e sovrane? È possibile, ovviamente, con una strategia di *diversione ideologica*.

E come avviene questa diversione ideologica? Ma è facile. Avviene ricostruendo l'intera storia del novecento, in questo caso la storia del secolo breve posteriore al 1914, come storia della *follia* del *totalitarismo*, e cioè come una sorta di peccato mortale laicizzato, il peccato di aver pensato di poter imporre il delirio ideologico al mondo. E sotto la categoria unificata di *delirio ideologico* si mettono insieme il delirio ideologico del nazionalsocialismo di Hitler, in primo luogo, ed il delirio ideologico del comunismo di Stalin, in secondo luogo. Questi sono i deliri ideologici massimi, quelli che Dante avrebbe messo nelle fauci di Lucifero. Poi ci sono varie

forme satellitari di deliretti e delirucci, da Mussolini a Mao Tse Tung, da Pol Pot a Ho Chi Minh. Se si accetta questa impostazione, *il gioco è finito*, ed il neoliberalismo ultracapitalistico ha già vinto, ed il resto è soltanto un insieme di innocui dettagli storiografici minori, cibo per chiacchieroni videodipendenti dei programmi di cosiddetta "divulgazione storica", vere e proprie macchine da guerra per non far capire nulla delle dinamiche della storia contemporanea.

Intendiamoci. È quasi umiliante doverlo dire – ma la pressione sociale del politicamente corretto lo impone –, questo non significa affatto legittimare a posteriori Hitler oppure Stalin, o uno solo dei due, oppure tutti e due. Per chi si ispira alle filosofie umanistiche dei Greci, di Spinoza, di Hegel e di Marx qualunque pelosa "giustificazione" di questi due personaggi sarebbe semplicemente impossibile. Alla luce di questa tradizione umanistica, come si potrebbe approvare, o anche solo giustificare in modo contorto (contestualizzazione storica, emergenza di guerra, ecc.) la giudeofobia sterministica di Hitler e l'organizzazione ingegneristica "razionale" del genocidio di Auschwitz? È chiaro che sarebbe del tutto impossibile. E alla luce del metodo di Marx, per di più fondato sulla scienza filosofica della totalità di Hegel, come si potrebbero approvare i metodi di Stalin, dal capillare sistema del lavoro schiavistico dei *gulag* fino alle migliaia di ufficiali prigionieri massacrati a freddo nelle cosiddette fosse di Katyn in Polonia? È chiaro che sarebbe del tutto impossibile, e non solo per ragioni ispirate al moralismo kantiano, ma proprio per ragioni ispirate alle filosofia della storia di Hegel e di Marx, di cui ho già dato un'ampia interpretazione personale nei capitoli precedenti, ispirata proprio al rifiuto del giustificazionismo storicistico del relativismo machiavellico.

Dunque, nessun recupero ipocrita del cosiddetto "totalitarismo" (categoria teorica di cui ho già criticato l'incapacità euristica, ma che so bene essere ormai una categoria sacralizzata del politicamente corretto attuale). E tuttavia non posso non rilevare che il primo "effetto collaterale" di questo modo di pensare consiste nel delegittimare la rivoluzione russa del 1917 e la figure di Lenin. Ho criticato ampiamente nei capitoli precedenti la sciagurata tendenza di Lenin a ridurre il campo della filosofia a campo manipolabile delle ideologie, a valutare la filosofia idealistica come una forma di pretismo travestito ed a scendere in stupide volgarità contro l'idea di Dio (letame, spazzatura, ecc.), ma devo qui ribadire che la sua rivoluzione del 1917 è stata *sacrosanta*, ed è stata sacrosanta perché rispondeva, sul suo terreno, alla precedente grande mattanza. I vari Ernst Nolte e François Furet non colgono intenzionalmente questo aspetto, con le loro teorie della guerra civile europea innescata dai comunisti e dalla loro illusione del comunismo in quanto tale. Non parliamo poi delle banalità universitarie del comunismo come totalitarismo di Hannah Arendt e delle operazioni di colpevolizzazione pregressa di Rousseau, di Hegel e dello Marx per i crimini di Stalin. Tanto varrebbe prendersela con il crocifisso per i cristiani di Torquemada e della *Santa Inquisizione*, tenendo conto che il crocifisso è stato oscenamente agitato davanti a Giordano Bruno mentre stava bruciando vivo. Bisogna solo vergognarsi per il fatto di aver permesso che il dibattito storico e filosofico possa scendere a tali tragicomiche bassezze! Per criticare

duramente e "senza sconti" i dittatori del novecento non c'è nessun bisogno di demonizzarli, come se provenissero da una sorta di buco nero sovrastorico da cui improvvisamente irrompe il "male". Un male metafisico, eccezionale, interamente destoricizzato e desocializzato. Un *Male Assoluto*, da cui ricavare con una operazione di "teologia negativa", questa sì imperfettamente laicizzata, un *Bene Assoluto* ricavato per contrasto. E se allora il *Male Assoluto* è il totalitarismo, il *Bene Assoluto* ricavato per contrasto non dialettico è il liberalismo capitalistico della globalizzazione attuale.

Si tratta di un vero segreto di Pulcinella, che assomiglia a quei giochi delle tre carte con cui astuti trafficoni turlupinano ingenui provinciali appena scesi dai loro treni. Eppure, perché questo *trucco non viene respinto*? Come si fa a non capire che vi sono fortissime ragioni razionali per respingere le ragioni dei dittatori novecenteschi, senza per questo aver bisogno di una demonizzazione metafisica del tutto destoricizzata e desocializzata? E come non capire che la demonizzazione è a sua volta uno strumento di manipolazione che deve servire a legittimare gli assetti sociali e politici ingiusti del presente? Si tratta di qualcosa che dura da almeno quattromila anni. Come fare a non capirlo? Come si può essere tanto stupidi da non capirlo?

La stupidità, tuttavia, non è una categoria biologica, ma è prima di tutto una categoria sociale. In quanto categoria sociale, è una categoria ideologica. Opporsi, significa affrontare una pressione sociale terribile, che oggi non giunge più ai roghi ed alle condanne a morte, ma che comporta isolamento sociale, disapprovazione diffusa, maldicenza generalizzata, esclusione dai canali mediatici, silenziamento sistematico, insomma, tutto quel complesso di provvedimenti *soft* che un soggetto indebolito come quello odierno può non riuscire a sopportare.

Ho scritto che l'individuo del capitalismo avanzato è caratterizzato da una sintesi vacillante di *onnipotenza astratta* e di *concreta impotenza*. Onnipotenza astratta perché in teoria viviamo in una società di individui sovrani le cui scelte "libere" determinano la sintesi sociale ed il legame politico. Concreta impotenza perché in realtà soltanto gli imperativi sistemici della riproduzione capitalistica complessiva contano qualcosa, e di fronte ad essi tutti devono adeguarsi. In proposito il grande saggista americano Chirstopher Lasch ha rilevato che in questa situazione l'io del soggetto tende a diventare un "io minimo", e che la principale caratteristica di questo io minimo è il narcisismo. Viviamo infatti, secondo Lasch, in una società del narcisismo, continuamente innaffiato e coltivato dal circo mediatico, in particolare televisivo, che potremmo infatti definire in termini di *Narcisismo Organizzato*.

In queste condizioni si restringono anche i margini per il coraggio di pagare le spese sociali per il proprio anti-conformismo. Il fatto che l'infrazione del politicamente corretto, questa nuova teologia per senzadio, comporti automaticamente una generalizzata assenza di riconoscimento, che già Hegel aveva ritenuto essenziale per l'autocoscienza umana media, porta l'io minimo narcisista del tardo capitalismo a ripiegare in una zona maggiormente protetta di "conformismo sociale". Ed è questa a mio avviso la ragione principale per cui la *Demonizzazione del Male*,

che ne impedisce una ricostruzione storico-genetica credibile e razionale, viene accettata dalla tremebonda e narcisistica categoria degli "intellettuali", sulla quale ho già espresso la mia severa opinione in un capitolo precedente.

La demonizzazione è sempre per sua natura una demonizzazione selettiva. Si demonizzano sempre e soltanto coloro che il conformismo del politicamente corretto ha già selezionato. Ad esempio, il politicamente corretto di oggi, contro le opinioni esplicite del grande G. Anders, deve demonizzare soltanto Auschwitz, mentre deve salvare Hiroshima, per il semplice fatto che chi ha commesso Hiroshima è anche il grande impero buono cui tutti oggi sono chiamati a sottomettersi. Il giullare conformista Roberto Benigni, attentissimo a cogliere i rapporti di forza sociali, ha fatto un *film* su Auschwitz, ed ha fatto liberare nel suo *film* Auschwitz da un carro armato americano, laddove nella storia "reale" (che però, appunto, non conta più nulla) Auschwitz è stata liberata dall'armata sovietica di Stalin. Ma un "totalitario" non può per definizione fare il bene, ed allora la storia viene cancellata. Buffoni e giullari sono su questo terreno molto più avanti dei filosofi e degli storici contemporaneisti. Ma le cose non cambiano passando dai giullari di professione ai politici di professione. Scrive Fausto Bertinotti: «È stato affermato che con Auschwitz Dio è morto. Poi c'è stata Hiroshima, la violenza di chi ha vinto contro il nazismo. Era legittima Hiroshima? Potremmo rispondere di sì, perché meno distruttiva di Auschwitz e del nazismo. Perché il nazismo è intrinsecamente distruzione, oppressione sistematica e violenza generalizzata. Auschwitz è la sua cattedrale e la sua verità. Hiroshima non aveva come fine l'annientamento. Era un modo terribile e violento di opporsi ad esso».

Ho voluto citare questo pezzo intriso di stupidità e di ignoranza, nonostante sia un nemico della citatologia, perché qui si ha una manifestazione, sia pure un po' sgangherata storiograficamente (il nazismo era infatti già stato vinto da quattro mesi quando furono gettate le due bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki, che non furono gettate per ragioni umanistiche o antifasciste, ma per una strategia bellica di vecchio tipo), della fondazione ideologica del mondo in cui viviamo. E questa fondazione ideologica può essere riassunta così: demonizzare soltanto Auschwitz, di cui si afferma l'eccezionalità e l'incomparabilità, e innocentizzare Hiroshima, di cui si afferma la dolorosa necessità per poter vincere contro il Male Assoluto del fascismo (peraltro già vinto quattro mesi prima).

Il filosofo irlandese Desmond Fennell, in un'opera magistrale (cfr. *The Postwestern Condition*), ha definito così la «condizione post-occidentale» contemporanea: abbiamo fatto Auschwitz, e ce ne siamo pentiti, e l'abbiamo deplorata come ingiustificabile, ed è bene che si sia fatto così; abbiamo fatto Hiroshima, non ce ne siamo pentiti e l'abbiamo variamente giustificata (risparmiare la vita dei "nostri ragazzi", *our boys*, ecc.); in questo modo, con questo sistema di doppio peso e doppia misura, abbiamo implicitamente affermato che potremmo anche rifarla in futuro; ed in questo modo abbiamo anche rotto con la tradizione filosofica occidentale, che si basava sul fatto che gli inermi, donne, vecchi e bambini, devono essere il più possibile risparmiati dalla guerra.

Desmond Fennell ha ragione. La "doppia contabilità" su Auschwitz ed Hiroshima è a tutti gli effetti il *fondamento ideologico* dell'età contemporanea, e prima di filosofeggiare con Weber ed Heidegger è necessario sottolineare fortemente questo punto simbolico essenziale. L'*apeiron* ideologico, e cioè Auschwitz, è giustamente condannato; ma l'*apeiron* tecnologico, e cioè Hiroshima, viene assolto. Questo è il primo aspetto del nostro tempo appreso nel pensiero.

So bene che quasi tutti i pii, virtuosi e timorosi sostenitori della eccezionalità imparagonabile di Auschwitz lo fanno in perfetta buonafede, determinati a sottolineare in questo modo che per i responsabili di Auschwitz non si possono trovare scuse di alcun tipo o attenuanti di tipo "patriottico". E tuttavia nel linguaggio di Marx il termine " buonafede" si traduce come «falsa coscienza necessaria», ed a sua volta la falsa coscienza necessaria è una sovrastruttura di tipo ideologico. La funzione di questa sovrastruttura ideologica, infatti, è appunto quella di fondare una religione. La fondazione religiosa, infatti è *sempre* unica ed eccezionale. I romani hanno crocefisso centinaia di migliaia di ribelli, ma la crocefissione di Gesù è *unica*. Milioni di arabi hanno avuto in millenni di storia rivelazioni divine nel deserto, ma la rivelazione di Maometto è *unica*. L'unicità è sempre la fondazione di una religione. Hitler ha fatto veramente l'olocausto, ed i negazionisti hanno torto a negarlo (anche se hanno torto anche coloro che gli negano il diritto di negarlo pubblicamente). Ma la religione dell'olocausto è una religione, particolarmente adatta ad un periodo storico che non sopporta religioni normative della morale sessuale, e bisogna analizzarla come tale, senza paura che il farlo sollevi rabbiose (ed assurde) accuse di antisemitismo (per fortuna evitate ad ebrei come Spinoza, Marx, Lukács, ecc.).

E tuttavia con queste osservazioni non abbiamo ancora sfiorato il centro della questione. Ed il centro sta in ciò, che la condanna delle ideologie "totalitarie" del novecento, sia del grande diavolo Hitler che del piccolo diavolo Stalin, oltre a produrre l'effetto religioso di destoricizzazione e di desocializzazione, ha la funzione di rilegittimare integralmente la naturalità, a questo punto non più ideologica, della produzione capitalistica. È allora come se Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, ecc., non fossero mai esistiti. Si ritorna al vecchio paradigma di David Hume, per cui la "natura umana" è la semplice duplicazione psicologica dell'altrettanto "naturale" produzione capitalistica.

E tuttavia, non possiamo rinunciare all'idea per cui sia il capitalismo che il comunismo sono prodotti storici, e non è affatto vero che il primo sia più "naturale" del secondo. Il fatto di criticare radicalmente le forme storiche novecentesche del comunismo (e chi scrive è un noto specialista di queste critiche) non significa assolutamente, e non deve significare, l'accettazione tacita o implicita della naturalità della produzione capitalistica. Invece è proprio questa naturalità che è perseguita dai sostenitori della demonizzazione del novecento come secolo dei mostri ideologici. I più intelligenti di questi demonizzatori sanno perfettamente qual è lo scopo di questa demonizzazione, mentre i più stupidi di essi non lo capiscono, ma demonizzano egualmente.

Considero gli sutpidi peggiori degli altri, perché dopo i dodici anni di età la stupidità non è più solo un ritardo scolastico, ma è un vero e proprio crimine.

Ma è stato veramente il "secolo breve" (1914-1991) il secolo delle "ideologie assassine", mostruosa parentesi di un flusso storico normale e naturale di progresso economico e scientifico? A me non risulta, e pensare che ho insegnato storia per trentacinque anni! A me risulta altro. Risulta, prima di tutto, che sia stato un secolo di grandi movimenti di liberazione nazionale in Asia, Africa ed America Latina, che si sono diretti in modo assolutamente legittimo contro potenze coloniali, razziste ed imperialiste. Risulta che, proprio a causa del grande massacro del 1914 derivato da una concorrenza economica degenerata poi in scontro militare diretto (il famoso "imperialismo" di Lenin, di cui c'è persino stato qualcuno che ne ha sfacciatamente voluto negare l'esistenza), ci sono stati tentativi di restaurare l'egemonia della politica sull'economia, o più esattamente della decisione politica sugli automatismi dell'economia. Ed è proprio questo fenomeno della restaurazione del primato della politica sull'economia che vuole esorcizzare ideologicamente il grande concerto mediatico-universitario del novecento come secolo delle ideologie assassine. Per poter produrre la "naturalità" non ideologica della produzione capitalistica, in modo che questa naturalità possa assumere la doppia forma del "pensiero unico" e del "politicamente corretto", bisogna prima scatenare la muta urlante degli intellettuali, che riduca il novecento a secolo delle ideologie assassine, ed "azzeri" totalmente il mondo dei significati storici e sociali riducendo questo mondo ad una sola dimensione, quella dei "diritti umani" a geometria variabile e soprattutto a bombardamento etico differenziato.

Con questo, ovviamente, non intendo affatto dire che tutte le forme con cui nel secolo breve 1914-1991 si è manifestato questo tentativo di riaffermare il primato della decisione politica sugli automatismi economici (il "giudizio dei mercati", per usare l'espressione favorita di Romano Prodi) siano state buone ed apprezzabili. Non lo sono state affatto. In estrema sintesi ce ne sono state almeno cinque: il comunismo storico novecentesco realmente esistito, che è anche stata la forma storica più importante; i vari fascismi e nazionalsocialismi, di cui non si può negare l'intenzione soggettiva di restaurare il primato della decisione politica sull'economia pura e semplice (e questo non è un caso, perché la loro base di classe era la piccola borghesia, che gli automatismi economici schiaccia come e più dello stesso proletariato); le socialdemocrazie (scandinave, ma non solo) di redistribuzione sociale del reddito attraverso la fiscalità e la promozione del cooperativismo e del municipalismo; i populismi di vario tipo (peronismo argentino, nasserismo egiziano, ecc.), certamente interclassisti, ma anche "spostati" verso gli interessi dei meno privilegiati; ed infine, i modelli di sviluppo "protetto" dei paesi giunti tardi al livello dell'industrializzazione matura (quello che Samir Amin, economista marxista egiziano, chiama sviluppo autocentrato).

Tutti e cinque questi modelli devono essere sottoposti ad esame storico, storiografico, politico, economico ed *anche* morale e filosofico. Non vedo perché la filosofia non dovrebbe avere il diritto di giudicarli, visto che nella modernità è

impossibile *non* avere una filosofia della storia universale, e coloro che affermano grottescamente di non averla sono in genere quelli che ne professano una variante particolarmente misera, destoricizzata e desocializzata. Per il momento, io *constato* che nel momento in cui ho scritto queste righe, e prescindo da tutti i giudizi storici e morali che si possono (e si debbono) dare su questi fenomeni storici, *tutti e cinque* questi tentativi di restaurare il primato della decisione politica sovrana sui movimenti anonimi dell'economia sono *falliti*, ed il primato dell'economia è stato restaurato *ovunque*. Vogliamo interrogare filosoficamente questa *Grande Restaurazione*, ben maggiore di quella dilettantesca e provvisoria del 1815, oppure vogliamo lasciarne la discussione alle facoltà di economia, che se ne prenderanno l'80 per cento almeno, lasciando il restante 20 per cento alle facoltà di storia, sociologia, psicologia (il disagio, la società liquida, ecc.), e via citando?

A questo punto, ma solo a questo punto, dopo aver messo le carte in tavola, possiamo cominciare ad interrogare i grandi interpreti del novecento, senza rischiare di limitarci ad una educata simulazione accademica.

Preliminare ad ogni "sguardo filosofico sul mondo" (lo sguardo filosofico sul mondo è quello che mira a diagnosticarne la totalità espressiva, prima semplicemente intuita e poi razionalmente costruita con il metodo dialettico della scienza filosofica propriamente detta) è l'accertamento se via sia una foresta, oppure soltanto degli alberi sparsi. In questo caso la domanda è questa: c'è qualcosa in comune fra Hegel, Marx, Weber e Heidegger, per cui tutti e quattro fanno parte della stessa foresta, oppure per quanto si osservi non si troverà mai un vero minimo denominatore comune? La mia risposta è decisamente di sì, e di qui bisogna partire: l'elemento comune di questi quattro pensatori è il *privilegiamento esplicito* della storia dell'*occidente*, e solo dell'occidente, per comprendere e prevedere i processi storici e geografici di universalizzazione di un unico modello di vita nel mondo intero. Tutti e quattro, infatti, sono filosofi della storia, e non potrebbero non esserlo, perché dopo la metà del settecento europeo, con la caduta generalizzata della visione biblica del tempo, *tutti* sono filosofi della storia, lo ammettano o no. Ma tutti e quattro sono paradossalmente anche e soprattutto *filosofi della geografia*, e prima lo si capisce e meglio è, visto che il nucleo del pensiero post-moderno è proprio il fatto di essere basato su di uno spostamento dal tempo allo spazio, e quindi dalla storia alla geografia. In proposito, bisogna cercare in questi quattro eminenti pensatori le origini dialettiche di questo spostamento.

Nel caso di Hegel, è del tutto evidente che egli concede all'occidente uno spazio unico e privilegiato. L'occidente è il luogo "universale" in cui si realizza il concetto di libertà come autocoscienza reale, e cioè non solo come arbitrio del volere di uno, di pochi o di tutti, ma come processo di progressiva consapevolezza del significato del mondo, consapevolezza che diventa autoconsapevolezza sulla base dell'identità di soggetto ed oggetto. Il resto del mondo, dall'ebraismo (che per Hegel non appartiene integralmente all'occidente, ed infatti Hegel non si sarebbe mai sognato – come ad esempio Löwith – di connotare la civiltà ebraico-cristiana come qualcosa di unitario) all'India, dalla Cina al vicino oriente islamico, non si trova

per Hegel sullo stesso piano dell'esperienza occidentale, perché non vi si trova la libertà come processo dialettico di autocoscienza. Gli ebrei hanno una divinità tribale che non si incarna nell'uomo, e che per di più è programmaticamente non universalistica, perché ha stretto un patto di alleanza con il suo popolo esclusivo. L'India non distingue fra animali e uomini, ed il suo ilozoismo materialistico della metempsicosi non permette l'emersione dell'autocoscienza libera. La Cina è il paese del formalismo e dell'imposizione estrinseca della legge, ecc. In sostanza, per Hegel la storia universale c'è, ma è concettualmente riservata all'occidente, e solo all'occidente. In questo senso, la critica di Hegel all'empirismo inglese ed alla visione del mondo di Locke, Hume e Smith resta monca ed interrotta. Il robinsonimso del primo lavoratore-proprietario di Locke, il concetto di natura umana di Hume ricalcata sulla rete di aspettative individuali reciproche prodotta da un mercato di venditori e di compratori, la provvidenziale mano invisibile di Smith, ecc., sono tutte forme di ipostatizzazione occidentalistica, in cui comportamenti soltanto "occidentali" vengono fatti passare per dati antropologici della natura umana in generale. Hegel è chiaramente migliore di costoro, perché introduce correttamente il concetto di progressiva acquisizione dialettica dell'autocoscienza (cfr. *Fenomenologia dello Spirito*) e di scienza filosofica del sapere (cfr. *Scienza della Logica*), oltre che ovviamente il rifiuto di considerare la società civile degli individui economici come il fondamento morale del mondo (cfr. *Filosofia del Diritto*). E tuttavia il privilegiamento universalistico dell'occidentalismo resta alla base del suo pensiero. Non poteva essere diversamente, dati i tempi storici in cui ha vissuto. Ma siccome *noi* oggi viviamo in altri tempi storici, e l'epoca di "gestazione e trapasso" non è più la stessa, abbiamo il diritto di modificare alcune delle sue tesi.

Karl Marx, come è noto, è stato un allievo di Hegel, e come tutti gli allievi si è portato dietro vantaggi e svantaggi, perché uno dei fondamenti della filosofia coincide con l'ultima battuta del film *A qualcuno piace caldo*, e cioè "nessuno è perfetto". Come ha acutamente rilevato Iring Fetscher, Marx ha ereditato da Hegel il privilegiamento del profilo storico-antropologico occidentale: l'occidente, e solo l'occidente, ha prodotto il modo di produzione capitalistico, ma questo modo di produzione capitalistico, diffondendosi nel mondo intero, produrrà nel mondo intero le premesse oggettive per il rovesciamento dialettico nel comunismo. Se questo non è occidentalismo, sia pure rivoluzionario, mi chiedo che cosa vuol dire occidentalismo. Ed in proposito Lenin, considerato spesso un fraintenditore ed un "peggioratore" rispetto a Marx, non lo è invece a mio avviso per nulla, perché Lenin rompe parzialmente con l'occidentalismo legittimando integralmente il diritto assoluto alle rivoluzioni anticoloniali (ed è proprio per questo rifiuto dell'occidentalismo che Lenin è in genere tanto odiato dalle "anime belle", ed anche ovviamente dalle "anime brutte"). Le indegne stupidaggini che Lenin ha detto su questioni filosofiche, da me già ampiamente rilevate, non toccano questa questione di fondo decisiva. Lenin resta colui che ha "smosso" il terreno, contribuendo a diminuire l'occidentalismo marxiano (anch'esso – peraltro – figlio della sua epoca ottocentesca).

Ho ritenuto necessario questo rimando a Hegel ed a Marx, perché sussiste il pregiudizio storiografico per cui Max Weber e Martin Heidegger sono tutt'altra cosa. Weber e Heidegger conoscono indubbiamente Nietzsche, che Hegel e Marx non potevano conoscere, e partono quindi dalla sua azione corrosiva. Ma per quanto riguarda il privilegiamento occidentalistico essi sono paradossalmente eredi eretici e critici di Hegel e di Marx. Per Weber il razionalismo occidentale, sia pure nato in un punto geografico e storico particolare del mondo, è il destino del mondo intero, nel senso che il mondo intero diventa mano a mano terra di conquista per la razionalizzazione progressiva di una società della divisione del lavoro, dell'inevitabilità della gestione sociale da parte di *élites* specializzate, del disincantamento del mondo e del connesso politeismo dei valori. Per Heidegger la risoluzione progressiva della metafisica in tecnica planetaria, sorta in una specifica congiuntura occidentale nell'antica Grecia, diventa inevitabilmente tecnica planetaria. Possiamo allora concluderne che la teoria weberiana della razionalizzazione come "destino", e la teoria heideggeriana parimenti della tecnica come "destino", rappresentano pur sempre una continuazione della teoria hegeliana della libertà e della teoria marxiana dell'emancipazione. In questo senso la categoria weberiana-heideggeriana di *Destino* (*Geschick*) rappresenta una secolarizzazione dialettica della categoria hegelo-marxiana di storia propriamente detta (*Geschichte*). Si tratta ora di capire il perché, e soltanto dopo scendere in dettagli secondari su Max Weber e su Martin Heidegger.

Per quale ragione la categoria ottocentesca di storia (*Geschichte*) diventa la categoria novecentesca di *Destino* (*Geschick*)? È possibile fare soltanto alcune ipotesi plausibili, che restano ovviamente soltanto ipotesi. Ma queste ipotesi, se ci riferiamo al metodo del materialismo storico di Marx, devono partire dalla struttura per risalire poi alla sovrastruttura. Dal punto di vista filosofico, le categorie di Storia e di Destino non fanno parte direttamente della sovrastruttura ideologica, ma sono espressioni dell'eterna ragione umana transmodale. E tuttavia l'ideologia storicistica e l'ideologia fatalistico-destinalistica sono invece sovrastrutture ideologiche, che non possono nascere dal nulla, ma devono anch'esse essere socialmente dedotte.

Nel cinquantennio 1870-1920 cambiano molte cose. Non c'è soltanto la grande e sanguinosa mattanza del 1914-1918, che tutta l'ideologia contemporanea del novecento come secolo delle ideologie assassine deve cercare ad ogni costo di dimenticare e di legittimare indirettamente, scaricando tutto il *Male* esclusivamente su Hitler e Stalin, che furono invece a tutti gli effetti prodotti integrali del 1914. C'è soprattutto la formazione di una *società di massa* che prima non c'era, e che è a sua il prodotto di una *produzione di massa* di tipo taylorista-fordista (o più esattamente prima taylorista e poi fordista). In questa società di massa creata dalla produzione di massa la stessa "storia" impallidisce fino a diventare evanescente, perché la "storia" era pur sempre il luogo delle scelte alternative di tipo politico, sociale ed economico. Storia, in altre parole, significa, solo e sempre luogo di scelte alternative radicali. Ma se questa alternatività è di fatto svuotata da imperativi sistemici

di riproduzione obbligata, pensata come "neutrale", abbiamo di fatto il processo inverso a quello compiuto da Fichte, Hegel e Marx. Fichte, Hegel e Marx, infatti (coloro che provocatoriamente e contro *tutta* la tradizione dossografica consolidata mi ostino a considerare i tre grandi idealisti), avevano cercato di promuovere un generalizzato passaggio dall'*epoca dell'intelletto* (*Verstand*) all'*epoca della ragione* (*Vernunft*). L'*epoca dell'intelletto*, pur giustificata storicamente dall'esigenza illuministica di "sbaraccare" il dispotismo signorile-feudale, non era fatta per stabilizzarsi virtuosamente, in quanto la sua eventuale stabilizzazione non poteva che dare luogo ad un'*epoca di compiuta peccaminosità* (Fichte), ad una mescolanza di tradizionalismo dei vecchi ceti, dell'arbitrio individuale dell'economia politica e della *furia del dileguare* russoviano-giacobina (Hegel), ed infine ad una generalizzata *alienazione* capitalistica (Marx). Per questo, e solo per questo, era necessario promuovere un processo dialettico dell'autocoscienza umana che facesse da portatore storico e filosofico del passaggio dall'*intelletto* (*Versand*) alla *ragione* (*Vernunft*). È questo il significato storico-genetico ed ontologico-sociale del cosiddetto "dualismo" fra intelletto e ragione. Chi si limita ad indagini gnoseologiche sulle rispettive ragioni di Kant e/o di Hegel (Herbart, Trendelenburg, tradizione universitaria neo-kantiana, marxismo anti-hegeliano alla Colletti-Althusser, ecc.) attua un'operazione di destoricizzazione e di desocializzazoine integrale, ed in questo modo si interdice la comprensione di *tutto* il processo storico del Novecento.

La formazione di una società di massa fondata sulla produzione di massa è il principale fattore storico che, per così dire, "espelle" Fichte, Hegel e Marx, e nello stesso tempo "promuove" il marxismo, Max Weber e Martin Heidegger. Il marxismo viene ovviamente "promosso" in quanto positivismo di "sinistra" ed in quanto secolarizzazione messianica semplificata, e viene promosso perché è impossibile impedirne la diffusione come ideologia della sindacalizzazione operaia e della formazione di stabili partiti politici di "sinistra". Diventato dal 1917 al 1991 ideologia ufficiale di legittimazione del comunismo storico novecentesco realmente esistito (da non confondersi ovviamente con l'utopia scientifica di Marx – l'ossimoro è ovviamente del tutto volontario), il marxismo entra in una dinamica storica, geografica e sociale già da me parzialmente discussa nei capitoli precedenti, ma non per questo può evitare filosoficamente la sua retrocessione a *pensiero* dell'*intelletto (Verstand)*, in questo caso a pensiero degli interessi ipostatizzati delle sole classi operaie, salariate e proletarie, cui viene attribuita "intellettualisticamente" un'universalità inesistente.

Max Weber, erroneamente considerato un geniale sociologo o addirittura un metodologo delle scienze sociali (metodologia=scienza dei nullatenenti), è stato in realtà non solo un filosofo, ma *uno dei più grandi filosofi della tradizione occidentale*, certo inferiore a Spinoza, Hegel e Marx, ma comunque del livello di Cartesio, Hume e Lukács (come si vede, come storico della filosofia sono assolutamente *bipartisan*). Insieme con Simmel, che considero peraltro suo "parigrado", Weber è stato il primo filosofo che ha considerato *oggetto legittimo* della filosofia l'interpretazione "metafisica" della vita sociale quotidiana nel capitalismo, oggetto assolu-

tamente "invisibile" per la filosofia universitaria. Non a caso, Bloch e Lukács, miei venerati maestri, sono stati allievi sia di Simmel che di Weber.

Da dove parte Max Weber? Weber parte dal principio di Hume di eterogeneità radicale fra enunciati descrittivi ed enunciati prescrittivi, e cioè da ciò che è stata chiamata "fallacia naturalistica" o "legge di Hume". Ma ciò che conta è che Weber trasfigura questa posizione humeana in principio di deontologia scientifica, in vera e propria "religione per intellettuali", e soprattutto in religione per professori universitari, che in questo modo possono pensarsi come sacerdoti dell'oggettività scientifica, distinti dai giornalisti, dai ciarlatani, dai letterati, dagli artisti e dai capi politici. La cultura universitaria sarà sempre grata a Weber per questa sua investitura, e per questo lo ha fatto "santo subito", per usare il termine dei pellegrini polacchi durante i funerali di papa Giovanni Paolo II. E tuttavia, la distinzione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, che dovrebbe far parte in teoria di *tutte* le deontologie, compresa quella del circo mediatico (che invece la viola sfacciatamente), finisce con il riservare la qualità di scienza (*Wissenschaft*) ai soli saperi empirici, riservando alla filosofia soltanto lo statuto, banalissimo e del tutto inutile e marginale, di "riflessione sui valori". Ma qui Weber non fa che esplicitare i pregiudizi positivistici tipici della sua epoca.

All'inizio del secolo precedente, ed in particolare in Hegel, la filosofia rivendicava per sé il carattere della scientificità: filosofia e *Wissenschaft* erano sinonimi. Lo slittamento semantico del termine di *Wissenschaft* è l'indice storico del trionfo delle scienze positive, correlato alla decadenza del ruolo sociale e politico della filosofia. Weber non fa che esplicitare il passaggio della filosofia da uno statuto serio, quello di scienza filosofica (che abbiamo visto essere caratteristico non solo di Fichte e di Hegel, ma *anche e soprattutto* di Marx), ad uno statuto semiserio, e spesso verbosamente buffonesco ed irrilevante, quello di "riflessione sui valori". I lettori sono dunque avvertiti: passino da Marx a Weber, se lo vogliono e lo trovano più "scientifico" e "disincantato" (oggi la moda tira in questa direzione!), ma non credano di poterlo "compatibilizzare" con Marx. Per Marx esiste una scienza filosofica della totalità, unità dialettica di conoscenza e valutazione, e cioè di conoscenza della totalità capitalistica e di valutazione negativa di essa come totalità alienata basata sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Per Weber, al contrario, c'è la fallacia naturalistica, la legge di Hume, la distinzione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, l'etica della cosiddetta "avalutatività" (*Wertfreiheit*), ecc.

La degradazione dello statuto della filosofia da scienza filosofica possibile (*dynamei on*) a riflessione interminabile ed irrisolvibile sui "valori" è di indiscutibile provenienza nicciana. È stato infatti Nietzsche che ha disegnato uno scenario teatrale in cui i suoi cinque personaggi (l'uomo troppo umano, l'eremita, l'uomo superiore, il superuomo-oltreuomo ed infine l'ultimo uomo) si palleggiano l'interminabile disputa sul significato del mondo. Weber attua una mossa filosofica *per* Nietzsche e *contro* Hegel, e questo è talmente evidente da non richiedere verbose argomentazioni ulteriori. Ma ciò che conta, in un'ottica di deduzione sociale delle categorie, è che la mossa di Weber *rispecchia* effettivamente il passaggio da una

società concettualmente aperta ad una società concettualmente chiusa, quella della cosiddetta *gabbia d'acciaio.*

Il concetto di *gabbia d'acciaio* è ovviamente una metafora dell'intrascendibilità e dell'insuperabilità storica della produzione capitalistica, vista come "sostanza" della produzione di massa e come "forma" della società di massa. Weber è il primo grande filosofo che la teorizza, in quanto prima di lui la produzione capitalistica era sempre e soltanto vista stupidamente come la forma "naturale" della produzione in generale. Ma ai tempi di Weber questa stupidaggine lockiano-humeano-smithiana era già stata investita dalla critica dell'economia politica di Marx, ed appariva indifendibile in una prospettiva storica e sociale. La destoricizzazione e la desocializzazione sono sempre possibili, ed attirano in particolare gli sciocchi, gli ignoranti, i vanesi ed i superficiali, ma non possono resistere alla corrosione critico-epistemologica. Weber ne prende atto, e prepara la seconda trincea filosofica di difesa dell'eternità e della inesorabilità del capitalismo: dalla prima trincea, la sua naturalità, alla seconda trincea, la sua strutturale e sistemica insuperabilità. Ma questo avviene sulla base di una ipostatizzazione astorica, l'ipostatizzazione del cosiddetto «razionalismo occidentale». Questo punto è di grande importanza.

Mentre infatti Nietzsche si distingueva per la pittoresca e provinciale ignoranza sul mondo del piccolo borghese tedesco, Max Weber intraprende invece una stupefacente analisi comparativa di tutte le religioni mondiali, ed in questo modo mostra di capire che nell'epoca della globalizzazione (dal 1870 in poi il mondo conosce già una globalizzazione economica diffusa, per cui la presunta "novità" di quella odierna è solo una ciarlataneria del circo mediatico) la storia deve diventare geografia. Il fine di questo incredibile sforzo comparativo è però quello di determinare l'irripetibile specificità del *solo* razionalismo occidentale, che diventa così un vero e proprio ideal-tipo, ma nello stesso tempo anche una diagnosi di filosofia della storia: il razionalismo occidentale è qualcosa di estremamente specifico, ma nello stesso tempo è destinato (*Geschick*) a diventare di fatto il coronamento della storia universale (*Geschichte*).

Max Weber sembra così accettare la critica rivolta da Ranke contro Hegel, che riassumerò brevemente. Per Ranke l'idea che ci sia una, ed una sola, forma di vita realmente privilegiata, sarebbe una «ingiustizia di Dio». Con la curiosa espressione «ingiustizia di Dio» Ranke intende l'opinione hegeliana per cui l'ultima epoca dovrebbe essere la più privilegiata, mentre le epoche anteriori sarebbero soltanto le portatrici subalterne di questa logica di tipo teleologico. In questo modo – afferma acutamente Ranke – non esisterebbe un rapporto "immediato" con Dio da parte di tutte le generazioni, ma soltanto dell'ultima, o comunque di una sola. E sarebbe questa dunque per Ranke l'«ingiustizia di Dio». Ma siccome Ranke non crede che Dio possa essere ingiusto, ne consegue che lo storico deve rinunciare a fare ipotesi sul senso generale della storia universale, ed addirittura interdirsi come imperativo ad un tempo etico e metodologico di fissare il significato di storia universale (*Weltgeschichte*), attenendosi soltanto al dato storico in sé.

Il fatto stupefacente di questa argomentazione di Ranke sta in ciò, che l'emancipazione dalla tutela della filosofia viene fatta in nome dell'ortodossia religiosa. È infatti l'eguale vicinanza a Dio di tutte le generazioni della storia, con il correlato rifiuto della cosiddetta "ingiustizia della divinità", che delegittima le filosofie della storia alla Fichte, Hegel e Marx (ma di Marx Ranke non si occupa, sia per ragioni storiche, sia per la boria accademica tedesca che faceva di Marx una non-persona). È bene che il lettore si impadronisca di questa argomentazione, per cui sia il relativismo dei valori del niccianesimo moderato di "sinistra" (Richard Rorty, Gianni Vattimo, ecc.), sia la critica di principio all'esistenza di qualsivoglia filosofia della storia (Karl Löwith, ecc.) hanno una matrice religiosa alla Ranke, anche se quasi sempre sono lontanissimi dall'immaginarselo.

Costruito sulle rovine di tutte le possibili escatologie messianiche, il concetto di storia di Max Weber è in realtà un concetto mascherato di fine della storia. Sebbene spesso Weber lo esponga in modo prudente e problematico, la fine weberiana della storia è l'incedere inesorabile della razionalizzazione, con il suo necessario correlato corrosivo del disincanto del mondo (*Weltentzauberung*) e con la necessaria ricaduta sociale, politica, sociologica e culturale del politeismo dei valori. La teoria del politeismo dei valori e del correlato ritorno del paganesimo energetistico ed anti-socratico è di evidente origine nicciana, ma Weber la ingentilisce, perché sa bene che nell'epoca della razionalizzazione anche la volontà di potenza non può esplicarsi nella forma dell'esagitato con il martello che distrugge i crocefissi, ma deve incanalarsi nelle forme "civili" del pluralismo. Per Weber c'è un solo monismo intrascendibile, quello della razionalizzazione prodotta dalla società di massa e della produzione di massa, mentre tutto il resto può essere pluralisticamente "liberalizzato". Gli stili di vita sono liberi, perché sono del tutto irrilevanti. i socialisti potranno anche arrivare al potere come amministratori razionali, ma il socialismo non arriverà mai al potere, in quanto fondato su di una impossibile sintesi di autogoverno politico e di autogestione economica integrali, del tutto incompatibili con la "complessità" articolata della società moderna. Il disincanto del mondo produce inevitabilmente depressione ed anomia sociali, che devono essere però affrontate "virilmente". Insomma, la virilità intellettuale consisterebbe nel proclamare che non c'è più niente da fare, è stato bello sognare, ma ormai gli dei sono caduti. A sua volta, il weberiano disincanto del mondo presenta due aspetti distinti, a seconda del destinatario sociale: da un lato, è una visione del mondo, ma Weber non ama le visioni del mondo (chi ne ha bisogno – dice argutamente – vada al cinema); dall'altro, è un profilo di ascesi epistemologica, proposta agli scienziati e ai politici di professione. La secolarizzazione del vecchio *Beruf* calvinista (l'unità di vocazione religiosa e di professione mondana) sbocca in un nuova *Beruf*, lo scienziato ed il politico del tutto privi di illusioni, filosofie della storia, ecc.

La concezione della religione di Max Weber coincide quasi al cento per cento con la concezione di Heidegger della cosiddetta "sdivinizzazione". Entrambe risalgono *al cento per cento* alla concezione nicciana della morte di Dio. Com'è noto, essa non si ferma a discutere se Dio esista oppure no, dando per scontato che non

esista (lo scrittore S. Rushdie dice in proposito che non c'è differenza fra Dio e la Mamma Oca delle favole), ma parte dall'*apparente* constatazione del *fatto* che, a parte gli eremiti in diminuzione, nessuno sembra più crederci, anche se tutti fanno finta di farlo, per evitarsi il problema di come dovrebbero comportarsi se veramente Dio non ci fosse, e cioè da uomini superiori, superuomini-oltreuomini oppure ultimi uomini. Weber interpreta la situazione nicciana come l'ultimo esito del biblico "albero della conoscenza". La completa individualizzazione e desocializzazione comunitaria dei vecchi valori religiosi, un tempo oggetto di spontaneo consenso globale, mette l'individuo di fronte alla situazione di dover decidere per l'uno o per l'altro. È esattamente quello che Heidegger chiama «sdivinizzazione» (*Entgötterung*), cioè la situazione di incertezza rispetto alla divinità, che tutto il chiacchiericcio teologico oppure la ridicola tenzone mediatico-spettacolare fra "laici" e "credenti" (ultima secolarizzazione italiana della seicentesca commedia dell'arte e della novecentesca commedia all'italiana) non possono certamente guarire.

Nel suo complesso, la notevole filosofia di Max Weber è una *teologia del capitalismo*, o più esattamente una teologia razionale dell'inevitabilità e dell'insuperabiltà del capitalismo. Il politeismo dei valori, una volta che ne sia stato disinnescato ed "incivilito" l'originario carattere nicciano, è semplicemente la raffigurazione colta e sofisticata del mercato capitalistico e dei suoi innumerevoli (e tutti legittimi) stili di vita, in cui la "volontà di potenza" è ridotta a volontà di acquisto, o più esattamente a funzione energetico-criminale per impadronirsi del denaro e del potere necessari per dotarsi cannibalisticamente di tutti i beni di "prestigio" acquistabili. Non è chiaro se l'*Übermensch* debba essere tradotto come superuomo o come oltreuomo, ma è evidente che se non si dota di Rolex o di capi griffati nessuno potrà "riconoscerlo" (in senso rigorosamente non-hegeliano). In sintesi: il comparatista relativista, che analizza genialmente tutte le diverse religioni mondiali (fra cui chi scrive mette ovviamente anche il marxismo) con rigore relativistico, diventa un epistemologo assolutista, perché c'è almeno una *religione assoluta*, quella della razionalizzazione capitalistica.

Martin Heidegger parte dalle stesse premesse metodologiche e "metafisiche" di Max Weber, quelle della specificità del destino dell'occidente, e di come questa specificità inevitabilmente (e cioè destinalmente) si universalizzi geograficamente. Certo, sia Weber che Heidegger sono allievi filosofici di Nietzsche, ma la loro grandezza sta in ciò, che come Marx sviluppa criticamente Hegel, nello stesso modo essi sviluppano criticamente Nietzsche, giungendo però ad esiti simili. Il fatto che il circo dossografico consideri Weber un "razionalista", ed invece Heidegger un "irrazionalista", è uno dei tanti esempi di umorismo involontario del teatrino della storia della filosofia, che richiedono il riferimento ai soliti *Dialoghi di Profughi* di Brecht, o meglio all'umorismo surreale di Buster Keaton. Come potrebbero infatti l'uno essere "razionalista", e l'altro "irrazionalista", se la sostanza metafisica del loro pensiero è *identica*?

Identico nei due pensatori è infatti il presupposto fondamentale, quello per cui la storia dell'occidente è determinata ferreamente da una pulsione teleologica de-

stinale, quella che lo porta verso l'affermarsi fatale della razionalità e del disincanto (Weber), e quella che lo porta verso l'affermarsi fatale della risoluzione della lunga storia della metafisica in tecnica planetaria (Heidegger). Si tratta di due rigorose teologie necessitaristiche. A mio avviso quella di Heidegger è più interessante di quella di Weber, e cercherò di dire brevemente il perché.

Individuare dove stia *esattamente* la grandezza filosofica di Heidegger è *nello stesso tempo* una chiacchiera da *bar* ed uno dei più importanti dilemmi interpretativi di una storiografia filosofica seria. In proposito, è possibile soltanto sollevare ipotesi approssimative.

È stato di moda, e ora per fortuna lo è un po' meno, alzare una cortina fumogena contro Heidegger per la sua manifesta adesione al nazismo nel 1933. Questa adesione non è stata di certo dovuta ad "equivoco", ma nello stesso tempo la filosofia complessiva di Heidegger non ha nulla a che fare con la visione ideologica del mondo nazista. Nella filosofia di Heidegger non è presente il razzismo biologico, e neppure la giudeofobia paranoica ed ossessiva della visione del mondo di Hitler. Non esiste inoltre quel darwinismo sociale che teorizza la "naturalità" della vittoria dei forti sui deboli. E non c'è neppure quella esaltazione modernistica della scienza e della tecnica che costituisce il substrato ideologico positivistico del nazismo. Heidegger ha creduto nel "rinnovamento" promesso da Hitler nel 1933, ma già nel 1935 era emarginato, disincantato, e completamente messo da parte dal regime. Certo, non s'è mai "dissociato", ma la dissociazione pubblica non è mica obbligatoria. Norberto Bobbio non si è mai "dissociato" dal fascismo, fino a quando quest'ultimo non è crollato per una sconfitta militare. Tutti i tromboni della filosofia universitaria di oggi non si sono mica dissociati dalle guerre americane del 1999 in Jugoslavia e del 2003 in Irak, e su questo punto Perry Anderson ha svolto una terrificante analisi comparativa di questa connivenza nei tre filosofi alla moda Norberto Bobbio, John Rawls e Jürgen Habermas. E allora, da che pulpito viene la predica? Il nazismo cominciò a commettere atti del tutto ingiustificabili ed imperdonabili a partire soprattutto dal 1941 (Auschwitz, progetti di genocidio verso ebrei, zingari e slavi, ecc.), mentre tutto questo nel 1933 non era certamente ancora prevedibile, e quindi condannabile. Questo ovviamente non scusa la vigliaccheria di Heidegger rispetto al suo maestro Husserl (che era appunto ebreo), ma questo fa il paio con il miserabile Schelling, che piomba come un falco sulla cattedra da cui era appena stato espulso per ateismo Fichte.

Si tratta di miserie personali, certamente censurabili, ma che devono essere tenute ben distinte dalla valutazione filosofica di una teoria. In fondo, se la penicillina fosse stata scoperta da un pedofilo, funzionerebbe lo stesso. Una teoria filosofica ha certamente un grado molto minore di indipendenza dalla soggettività di una scoperta farmacologica, ma deve comunque essere tenuta distinta da quest'ultima. In fondo, se la teoria di Kant fosse originata da una mania ossessiva e quella di Hegel da un complesso di Edipo non risolto, ed una commissione di psicoanalisti lo accertasse senza ombre di dubbio, queste teorie continuerebbero ad essere valide. L'attuale mania ossessiva per la psicologizzazione a tutti i costi, derivata da una

società malata di "io minimi", unità di onnipotenza astratta e concreta impotenza, è inversamente proporzionale alla necessità di fare una deduzione sociale delle categorie, deduzione che invece prescinde largamente dalle fobie di Eraclito, dalla mania di persecuzione di Parmenide, dalla rimozione sadico-anale di Anassimandro, o dal fatto che in giovane età Schopenhauer è stato traumatizzato perché ha visto dal buco della serratura la madre fare l'amore con il giardiniere.

Heidegger è noto per la sua teoria del cosiddetto «vivere-per-la-morte», esposta nel 1927 in *Essere e tempo*, e su cui la scomposta chiacchiera degli esegeti ha inventato una sorta di diabolica "ideologia tedesca", a metà fra il Kaiser del 1914 e Hitler del 1933. Se però la si legge pazientemente, si scopre che coincide quasi interamente con ciò che viene correttamente espresso in linguaggio dantesco "non ti curar di lor / ma guarda e passa", o in linguaggio volgare fare quello che si pensa sia giusto fregandosene completamente di quello che pensa la "gente" (in linguaggio heideggeriano, *man sagt*). È un gioco di società dire che cosa uno vorrebbe fare se morisse domani e non dovesse preoccuparsi della rispettabilità, delle aspettative conformistiche, dei vincoli della carriera, del politicamente corretto, ecc. Con questo, non voglio certo ridurre il nobile concetto heideggeriano della "autenticità" soltanto a questo. Voglio invece invitare a *collocare storicamente* questa teoria heideggeriana, e non solo collocarla nella Germania di Weimar, ma collocarla all'interno della società massificata che cominciava ad essere "percepibile" dalla filosofia (ma già prima l'avevano percepita Simmel e Weber).

Heidegger fa una fenomenologia di questa società, e la fa in modo veramente geniale. Cento e più anni prima Hegel aveva già fatto una fenomenologia della società borghese del suo tempo, incentrandola nei due concetti di riconoscimento e di coscienza infelice. In altre parole, il soggetto tende al riconoscimento, lo esige, ed appunto perché lo esige sviluppa una coscienza infelice dal fatto che lui stesso non riconosce gli altri come dovrebbe razionalmente fare. In precedenza, ho già sostenuto la tesi scandalosa per cui lo stesso pensiero di Marx si origina dall'elaborazione dell'incontro fra la teoria del riconoscimento e la teoria della coscienza infelice. Ma ora Heidegger vive in una *società dell'indifferenza*, dove Dio è morto, ma nello stesso tempo non gliene frega niente a nessuno, in quanto ogni soggetto è intercambiabile con un altro, e quindi l'anonimità è un dato ormai strutturale. Certo, la sua pittoresca ignoranza integrale del metodo di Marx gli impedisce di trovare le radici sociali di questo fenomeno (in poche parole, la generalizzazione capillare del lavoro astratto, con svuotamento contestuale della stessa vecchia soggettività propriamente borghese), ma di fatto la sua genialità di osservatore gli permette ugualmente di diagnosticarla, aiutato anche dal fatto provvidenziale di vivere in campagna e di essere figlio di un bottaio-sagrestano, e pertanto di essere immune dal nervoso chiacchiericcio metropolitano, in cui era stato impigliato anche il pur geniale Simmel.

Heidegger nota il crescere dell'anonimità impersonale della vita associata (*Das man*), che da' luogo a cascata al generalizzarsi incontrollato della chiacchiera (*Gerede*), della curiosità (*Neugier*), e infine dell'equivoco sistematico (*Zweideutigkeit*).

Dal momento che di tutto bisogna fare un'esperienza personale, finché non ne sono stato vittima negli ultimi cinque anni io stesso non me ne ero mai veramente accorto. Non si tratta appunto della vecchia maldicenza e della vecchia calunnia, che sorgevano da un sentimento umano, troppo umano come l'invidia e l'avversione. Invidia, avversione, maldicenza, calunnia erano ancora *patologie* del comportamento sociale nelle epoche antiche e proto-borghesi. Ma con l'avvento della società di massa basata sulla produzione di massa, chiacchiera, curiosità ed equivoco sistematico diventano elementi della *fisiologia riproduttiva* di queste società. La cosiddetta "inautenticità", infatti, non è più una dolorosa patologia, ma è la *forma normale* di riproduzione sociale di una forma di vita dell'alienazione generalizzata. La novità non sta allora nel fatto che si creino degli equivoci, ma nel fatto che non esiste più un interesse sociale nel chiarirli, anche se per il loro chiarimento sarebbero necessari solo pochi minuti o poche ore. La stessa curiosità, infatti, è del tutto superficiale, e fluttua sulla superficie della chiacchiera senza mai giungere al livello del chiarimento. In questa società, quindi, vengono meno i presupposti sociali del dialogo socratico e dello stesso *sokratikòs logos*. Il dialogo socratico, infatti, si basava su di un presupposto tacito, e cioè che i partecipanti ad esso avessero la concentrazione e soprattutto la pazienza di aspettare fino a quando avessero chiarito gli equivoci, e potessero finalmente rendersi conto se fossero in accordo o in disaccordo. Tutto questo finisce nell'epoca dell'io minimo, dell'attenzione superficiale, della curiosità epidermica, della chiacchiera mondana di facciata, e del disinteresse per i chiarimenti degli equivoci. Devo dire che fino a quando io stesso non sono divenuto oggetto di questa analisi fenomenologica heideggeriana non lo avevo capito, come un sano non capisce fino in fondo la condizione di un malato. Heidegger mi ha infatti aiutato a penetrare in un mondo in cui Marx non mi aveva invece introdotto. Marx mi aveva spiegato che cos'erano le ideologie, ma nello stesso tempo pensavo che la gente fosse interessata a chiarirle, laddove nella società del capitale il trucco c'è, si vede, e nello stesso tempo non gliene frega niente a nessuno. Ed è allora inutile svelare i trucchi, se intanto non gliene frega niente a nessuno.

Questa scoperta heideggeriana è esplosiva. Tutta la tradizione filosofica occidentale, da Socrate a Kant, si fondava infatti sul presupposto illuministico per cui la gente fosse interessata a chiarire le cose, e quindi ci fossero in competizione amichevole sistemi dialettici tendenti appunto a chiarire meglio le cose stesse. Ma ora la possibile "fine della filosofia" non viene perché sarebbe stata sostituita dalla cosiddetta "scienza", come sostengono i sostenitori positivisti di Comte, Löwith e Colletti, ma perché non gliene frega più niente a nessuno di ascoltare chiarimenti sugli equivoci, in quanto la curiosità sociale è ormai sempre superficiale e del tutto aleatoria.

La scoperta che la società contemporanea è la *società dell'indifferenza* è la premessa logica e metodologica della comprensione del fatto che è una *società della tecnica*. Bisogna capire bene questo fatto, perché in caso contrario non si capisce nulla della cosiddetta "svolta (*Kehre*), e si continuerà a parlare di un primo Heidegger, feno-

menologo ed esistenzialista, e di un secondo Heidegger, ontologo e critico della tradizione metafisica occidentale. In realtà, a mio avviso, c'è sempre *un solo* Heidegger. Dopo aver scoperto la società dell'indifferenza assoluta (1927), Heidegger scopre la società dell'imposizione tecnica assoluta (*Gestell*). Il dispositivo tecnico sul mondo (*Gestell*) è soltanto il coronamento di un processo storico che passa attraverso la riduzione della religione comunitaria a sdivinizzazione problematica ed a stato di incertezza verso la divinità, la fruizione dell'arte ridotta a chiacchiericcio dei critici d'arte, la cultura ridotta a politica culturale organizzata da partiti, enti locali o bande di sapientoni politicamente lottizzati, il dibattito filosofico a comparsata superficiale di distratti mercuriali e frettolosi, ecc. Qui Heidegger fornisce gli elementi minimi per una teoria marxista dell'arte, che i marxisti "ufficiali" non possono certo produrre, essendo invischiati in apparati ideologici di intellettuali "organici" a cordate politiche di supponenti analfabeti di ritorno. Ancora una volta, vige il principio aureo: «essi non lo sanno, ma lo fanno».

Heidegger sa bene che per il chiacchiericcio filosofico medio la "metafisica" è la difesa del mondo dell'aldilà contro il mondo materialistico dell'aldiquà, mentre la "tecnica" è generalmente definita (uso le stesse parole di Heidegger) come "mezzo in vista di un fine", oppure come "un'attività dell'uomo". Egli sa bene che fino a quando non sarà riuscito ad ottenere un vero riorientamento gestaltico nel modo di guardare il mondo la sua predicazione resterà vana. Ed infatti, nonostante il suo indubbio successo mondiale, ritengo che Heidegger *non* sia riuscito ad ottenere il minimo riorientamento gestaltico sui due punti essenziali della metafisica e della tecnica. E tuttavia, è il *perché* di questo fallimento nell'ottenere un riorientamento gestaltico che deve interessarci.

Iniziamo dal venerando termine di "metafisica", e sottoponiamolo ad un sommario esame statistico-sociologico. In questa Italia degli otto anni di scolarizzazione obbligatoria possiamo essere sicuri del fatto che per il novante per cento delle persone il termine "metafisica" può essere scambiato per la mamma del calciatore Del Piero o per una marca di scarpe da ginnastica. Ne resta un dieci per cento di scolarizzati "superiori". Ebbene, possiamo essere sicuri che per il novantacinque per cento di questo dieci per cento il termine "metafisica" continuerà ad essere sinonimo di teologia per preti che parla dell'aldilà, mentre è soltanto invece aldiquà, che è studiato empiricamente dalle scienze empiriche, quelle per cui la matematica non è un'opinione. È questo – com'è noto – il bel risultato del disincantamento razionalistico weberiano del mondo che ha ridotto la filosofia a interminabile discussione a ruota libera sui "valori di sinistra" e sui "valori di destra". Resta un cinque per cento di questo dieci per cento (ma la mia è una valutazione incredibilmente ottimistica) che è venuta *forse* a conoscenza del fatto che per un nazista tedesco con la piccozza il termine "metafisica" significa invece il modo in cui funziona il mondo reale, il mondo in cui viviamo, proprio il mondo che si vede, si tocca, si gusta, si odora e si sente.

Se siamo a questo punto, ed è noto che siamo proprio a questo punto, l'epoca della compiutà peccaminosità di Fichte diventa un parco giochi per bambini.

Eppure, Hegel aveva già chiarito che era impossibile che ci fosse un popolo civile senza metafisica, e Marx aveva già definito "metafisico", e cioè "sensibilmente sovrasensibile", il mondo della generalizzazione della produzione capitalistica di merci. È evidente che Heidegger non si è inventato niente, e si inserisce completamente nella tradizione filosofica di Hegel e di Marx. I tifosi dell'heideggerismo e del marxismo identitario potranno stupirsi ed offendersi, ma così è. E bisogna allora dare un giudizio, sia pure sommario, sulla qualità e sulla natura della sua ricostruzione della storia della metafisica.

Questa ricostruzione è caratterizzata dalla più pittoresca e provocatoria assenza di una deduzione sociale delle categorie. Fino al 1947 (cfr. *Lettera sull'umanesimo*), Heidegger ha probabilmente pensato che Marx fosse una sorta di sindacalista ricardiano esagitato che pensava che "tutto" fosse economia, in buona compagnia con gli agenti di borsa, i negozianti ed i contrabbandieri. A partire dal 1947, sia pure in modo incidentale e distratto, Heidegger riesce ad individuare due punti importanti nel pensiero di Marx. In primo luogo, che «la concezione marxista della storia si pone al di sopra di ogni altro storiografismo (*Histoire*)», perché «Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale la mancanza di patria (*Heimatlosigkeit*) come alienazione dell'uomo». In secondo luogo, «che è necessario che ci si liberi dalle ingenue rappresentazioni relative al materialismo e dalle critiche superficiali che dovrebbero colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro». E tuttavia, dopo aver rilevato questi due aspetti del pensiero di Marx, Heidegger ne conduce una critica molto forte, perché afferma che «l'ontologia pensa sempre e solo l'essente (*on*) del suo essere. Ma finché tuttavia non sarà pensata la verità dell'essere, ogni ontologia resta senza il suo fondamento». Da cui deduco personalmente che Heidegger riteneva il marxismo una rispettabile ontologia, migliore anche di tutte le altre (esperiva infatti l'alienazione come mancanza di patria dell'uomo moderno), ma pur sempre senza fondamento veritativo, perché anch'essa riteneva di poter pensare l'essente senza l'essere da cui necessariamente l'essente dipende. Se pensiamo al sostanziale analfabetismo accademico di Heidegger rispetto a Marx, considerato non-rispettabile nelle università tedesche dell'epoca, si rimane stupiti per l'intelligenza e la profondità, dei suoi rilievi. Heidegger non perde tempo a ripetere le consuete sciocchezze sulla secolarizzazione dell'escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica, ma (a differenza delle scuole "marxiste" di Colletti e di Althusser) capisce immediatamente che una filosofia in grado di "esperire l'alienazione" si colloca immediatamente al di sopra di ogni altro storiografismo. E con questo, Heidegger si congeda da tutte le spiegazioni scetticodemitizzanti ispirate ai vari "razionalismi" alla Max Weber. Si respira già meglio. Heidegger capisce inoltre che il concetto marxiano di "materia" non c'entra nulla con la materia delle scienze naturali, ma è una semplice metafora del concetto di lavoro come sostanza dinamica della trasformazione delle cose. Inoltre, Heidegger fa la sola critica sensata a Marx che si possa decentemente fare, quello di dire cose

geniali a livello di essenti, ma di trascurare l'interrogazione veritativa del rapporto fra gli essenti e l'essere. Chiediamoci con la radicalità filosofica necessaria: in questa ultima critica Heidegger ha ragione o ha torto?

Avrebbe ragione, se il pensiero di Marx fosse un integrale storicismo relativistico, che fa soltanto una storia metodologica della successione delle varie tecniche di produzione. Ad esempio, il cosiddetto "operaismo", che infatti fa soltanto questo, e per di più se ne vanta, cade completamente sotto la critica di Heidegger. Ha invece torto, se il pensiero di Marx potesse essere reinterpretato come sintesi dialettica del proprio tempo, appreso nel pensiero, e di ciò che è, ed è eternamente, come suggerisce Hegel, e che purtroppo il Marx empirico e filologico ha trascurato di sviluppare, congedandosi *troppo presto* dalla "filosofia come filosofia", che è invece l'unica filosofia degna di questo nome. Ma quello che Marx non ha fatto, non è detto che non possiamo farlo noi.

La ricostruzione heideggeriana della storia della filosofia occidentale in termini di storia della metafisica (e cioè di oblio dell'essere) è uno dei punti alti di tutto il pensiero novecentesco. E resta uno dei punti alti nonostante la pittoresca e provocatoria mancanza di qualunque deduzione sociale delle categorie. Ma ormai lo sappiamo: la deduzione sociale delle categorie c'è soltanto quando è legata ad una filosofia umanistica dell'emancipazione, e non c'è quando quest'ultima è assente. Nello stesso tempo, Heidegger è un filosofo talmente acuto e geniale da riuscire a cogliere ugualmente quasi sempre il punto della questione. L'antipatia e la simpatia verso Heidegger – sia pure in misura minore di quanto avvenga in Hegel ed in Marx – è anch'essa un *fatto sociale*, e non certamente soltanto un dato secondario dell'irrilevante dibattito accademico. Da un lato, un'antipatia fortissima verso Heidegger è nutrita quasi sempre da positivisti, neopositivisti, kantiani, neokantiani, razionalisti generici, marxisti tradizionalisti, ecc., per il semplice fatto che Heidegger sostiene che la metafisica è qualcosa di *storico* e di *terreno*, mentre tutti costoro non possono cedere (senza scomparire) sul fatto che la metafisica è *solo* religiosa, celeste, divina, ecc. Come potrebbe infatti essere imposta la dittatura della cosiddetta "scienza" se si coltivasse il dubbio sul fatto che la metafisica è qualcosa che riguarda il mondo in cui viviamo? Questa bestemmia e questo sospetto devono essere allontanati, ed un modo artigianale ma efficace per farlo è confondere le acque gridando con voce stridula che Heidegger è stato un nazista, un nazista, un nazista, un nazistaaaa!

Dall'altro lato, gli amici filosofici di Hegel e di Marx, e cioè di coloro che a modo loro e con il loro linguaggio hanno sempre sostenuto che la metafisica non sta in cielo, ma sulla terra, non possono che essere incuriositi ed "intrigati" dall'elaborazione di Heidegger. E questo è per l'appunto il mio caso. Io sono interessato alla ricostruzione heideggeriana della metafisica occidentale in quanto amico di Hegel e di Marx, non certo in quanto "cercatore" di un'alternativa filosofica a Hegel ed a Marx. Su questa base, e con questa metodologia, diventa sensato occuparsene, trascurando il fastidio del totale rifiuto heideggeriano del metodo della deduzione sociale delle categorie.

Il fraintendimento heideggeriano dei Greci (nonostante le numerose pagine su Anassimandro, Platone, Aristotele, ecc.) mi sembra totale. Heidegger non sembra disposto a riconoscere alla logica dialettica un'originalità rispetto a quella formale, ed in *Essere e tempo* si legge che "ogni dialettica si rifugia nella negazione, senza essere in grado di fondarla proprio dialeticamente", per cui "non è mai stato posto il problema dell'origine ontologica del nulla". È noto che questo problema è stato posto nella *Scienza della logica* di Hegel, ma qui Heidegger sembra accettare a scatola chiusa la critica a Hegel di Trendelenburg (e nel novecento italiano di Colletti). Egli sembra invece capire che la concezione di Protagora dell'uomo come misura di tutte le cose (*metron ton chrematon*) non ha nulla di relativistico e di soggettivistico, perché l'uomo di Protagora è inserito in una comunità dotata di senso politico e razionale, e non è quindi l'uomodel relativismo.

Heidegger si muove ancora all'interno di un fraintendimento totale della grecità, derivata dal dilettante esagitato Nietzsche. Certo, non giunge alla comicità di interpretare la grecità come il carnevale opposizionale di *Dionisiaco/Apollineo*, spezzato ed infranto dalla pedante interrogazione socratica del "che cos'è la verità" (*ti estin*), e questo deve essergli riconosciuto ad onore. Ma la sua totale pittoresca mancanza di deduzione sociale delle categorie lo porta a non capire che i Greci, lungi dall'aver "dimenticato" l'essere scambiandolo per l'insieme degli enti, avevano capito benissimo invece che esisteva, ed esisteva proprio come infinito-indeterminato (*apeiron*), da cui deriva la necessità assoluta di frenarne il potenziale distruttivo (*katekon*), ed il solo modo di frenarlo era l'imporgli socialmente e politicamente una misura (*metron*), che a sua volta presupponeva l'uso sociale (*politikòn*) della ragione, del linguaggio e della capacità di calcolo (*logos*). Ma, appunto, chi prende sul serio Nietzsche sui Greci non ci potrà mai arrivare, così come non ci potranno mai arrivare coloro che ritengono seriamente che i Greci vivessero in un villaggio turistico serviti da iloti, sottouomini ed altri indigeni (dal marxismo staliniano ad Hannah Arendt).

Heidegger ha invece ragione quando parla di onto-teologia per distaccarsi dalla concezione cristiana, che come è noto identifica completamente il concetto religioso di Dio con il concetto filosofico di *Essere*. Rifacendosi soprattutto a Duns Scoto, il francescano medioevale che ha messo maggiormente in discussione questa indebita equazione (senza poterne ovviamente tirare tutte le conclusioni radicali del caso, incompatibili con i dati sociali dell'epoca), Heidegger ha così di fatto suggerito una critica radicale alla religione a mio avviso ancora più profonda di quella dell'"ateismo" classico, sia nella variante di Feuerbach (Dio non esiste, e non è altro che l'alienazione dell'essenza umana trasferita in cielo, con conseguente inversione fra soggetto e predicato), sia in quella di Nietzsche (Dio è morto, e si pone allora il problema del teatro antropologico a cinque personaggi che recitano diversamente il copione della sua assenza).

L'onto-teologia è infatti semplicemente una forma sociale diffusa di soggettivazione dell'essere (visto che il *theós* è pensato soggettivamente ed antropomorficamente), e criticandola Heidegger non fa altro (consapevolmente o meno) che ritor-

nare sulle orme di Spinoza, che nella sua *Etica* aveva già ampiamente sviluppato una acuta critica alle rappresentazioni progettuali ed antropomorfizzanti della divinità stessa. Ma sono questi, appunto, i "lati comici" della storia della filosofia.

La totale estraneità di Heidegger alla concezione della filosofia come "indagine sui valori" (egli non manca mai di rilevare l'inconsistenza di questo approccio, anche se non nego che talvolta il suo anti-umanesimo è provocatorio ed anche fuori bersaglio) gli permette però di cogliere quasi sempre l'essenziale. Heidegger precede Kuhn e Feyerabend nel capire che la scienza è qualcosa di storico, in quanto la fisica aristotelica e la fisica galileiana implicano due diverse concezioni generali dell'ente (finalismo e meccanicismo, concezione qualitativa e concezione quantitativa della natura, finità ed infinità dello spazio, ecc.). Nello stesso tempo, egli capisce perfettamente che quella di Galileo è una ideazione particolare basata sul presupposto della quantificazione del mondo della natura, e non è lo Spirito Santo dei premi Nobel in processione, magari preceduti da Ludovico Geymonat e Lucio Colletti con i loro turiboli di incenso. Verissimo, ma nello stesso tempo la scienza moderna è più *esatta* di quella antica, e quindi la comparabilità esiste, anche se solo sul piano dell'esattezza e non su quello della verità.

Ma la distinzione fra il campo dell'esattezza nella misurazione razionale dei fenomeni (*Verstand*) ed il campo del giudizio filosofico sulla totalità sociale intesa come unità di conoscenza e di valutazione razionali (*Vernunft*) era già stata stabilita in modo soddisfacente da Fichte e da Hegel (ed a mio avviso anche da Marx), per cui Heidegger non ci aggiunge nulla, se non appunto quel relativismo dell'incommensurabilità dei paradigmi già "affermato da epistemologi come Kuhn e Feyerabend, appunto.

A mio avviso Husserl ha detto queste cose molto meglio, ed il fatto che Husserl lo abbia fatto in una prospettiva soggettivistico-umanistica, e non nella prospettiva anonimo-categoriale di Heidegger, è un bene e non un male, un vantaggio e non uno svantaggio. E questo per una ragione semplicissima: l'antropomorfismo religioso è un male, perché si costruisce un Dio a immagine umana, troppo umana, ma l'umanesimo filosofico è un bene, in quanto il mondo della natura in sé deve essere studiato necessariamente in modo disantropomorfizzato (il Lukács dell'*Estetica* e dell'*Ontologia dell'Essere Sociale*), ma per quanto riguarda l'essere sociale una riantropomorfizzazione umanistica è necessaria, in quanto si tratta soltanto del processo progressivo dell'autocoscienza che porta alla convergenza di realtà e di razionalità, forma moderna di ciò che i Greci chiamavano invece equilibrio (*isorropia*) di misura (*metron*) e di capacità di frenare l'incontrollabilità distruttiva dell'indeterminato del potere e delle ricchezze (*apeiron, katekon*).

Heidegger interpreta Cartesio come il fondatore della metafisica moderna, in quanto per primo Cartesio ha determinato l'ente come oggettività del rappresentante ed ha concepito la verità come certezza del rappresentare, cioè come rappresentazione chiara e distinta, di cui è impossibile dubitare . Dal momento però che egli ignora pittorescamente il metodo della deduzione sociale delle categorie, non può comprendere non solo la genesi materiale di questa concezione (la costituzio-

ne formalistica di un soggetto astratto, provocata da una progressiva formazione di un lavoro astratto, che implica un pensiero astratto che lo determini socialmente, e cioè capitalisticamente), ma non può neppure capire il diverso ruolo del concetto di misura. Per i Greci, infatti, la misura (*metron*) era prima di tutto una misura sociale, la misura che impediva la formazione di ricchezze e di poteri smisurati, e quindi distruttivi e bisognosi di uno strumento razionale (*logos*), che potesse impedire la dissoluzione politica e sociale, equivalente per i Greci alla fine della vita stessa (*katekon*). Per Cartesio, invece, la misura misura tutto, *all'infuori* proprio di questo, che è invece per definizione sottratto ad ogni misurazione (morale provvisoria, conformismo sociale, esclusione della politica dal mondo della misurazione, ecc.).

Secondo Heidegger, «in Hegel per la prima volta l'essenza della metafisica viene pensata assolutamente», perché Hegel nella sua *Scienza della Logica* avrebbe per primo concepito l'assoluto come il sistema di tutte le determinazioni dell'ente. L'essere coinciderebbe così in Hegel con la somma di tutte le determinazioni dialettiche dell'ente. Mi sembra evidente che questo implichi un rifiuto radicale di Hegel, almeno altrettanto grande del tradizionale rifiuto neokantiano. E tuttavia il pittoresco rifiuto heideggeriano di fare la storia degli uomini a fianco della storia anonima ed impersonale dell'essere gli impedisce di capire che in Hegel la scelta di interpretare l'essere come l'insieme delle determinazioni dialettiche degli enti non è uno "sviamento", ma è la premessa di un programma politico e sociale di *umanizzazione dell'essere*, e cioè di trasferimento di queste categorie nell'autocoscienza umana.

Il giudizio filosofico di fondo di Heidegger su Marx è ancora peggiore di quello su Hegel, perché Marx avrebbe ridotto integralmente l'uomo ad essere sociale, inteso come essere sociologico. L'essenza dell'uomo verrebbe così vanificata, riconducendo integralmente il naturale al sociale. Un simile pensiero, perdendo ogni dimensione ontologica, si ridurrebbe allora integralmente a tecnica (e si veda in proposito l'interpretazione del filosofo greco Kostas Axelos). E si potrebbe allora formulare così il problema: la metafisica è ciò che dissolve l'ontologia riducendola a tecnica, e cioè dissolve l'essere dell'uomo riducendolo a manipolazione.

Se Marx fosse questo, bisognerebbe abbandonarlo. Non esiste infatti nulla di più abbietto della riduzione dell'essenza umana e pura "socialità", perché la socialità in sé, lungi dall'essere un valore, non è che l'insieme delle manipolazioni classistiche ed ideologiche del potere e soprattutto della legittimazione delle ricchezze. Del resto, poco prima di sprofondare nella follia, lo capì perfettamente anche Louis Althusser (cfr. conferenza di Terni, aprile 1980), che infatti affermò: «Il comunismo non significa affatto socializzazione, perché socializzare è una cosa terribile, un portato del capitalismo, e bisogna semmai desocializzare».

La socializzazione capitalistica, infatti, si basa sulla naturalizzazione dei comportamenti capitalistici stessi, i quali a sua volta devono destoricizzare e desocializzare le stesse tendenze della natura umana verso la comunità, l'emancipazione e la libertà. A modo loro, Martin Heidegger e Louis Althusser lo hanno capito, ma

non hanno potuto trasmetterlo ai loro seguaci. In ogni caso, se il marxismo fosse uno storicismo sociologistico, Heidegger avrebbe ragione. Il pensiero di Marx, nella interpretazione che ne ho dato, non lo è.

L'interpretazione heideggeriana di Nietzsche è invece a mio avviso esattissima, e distrugge alle fondamenta ogni uso "alternativo" del superuomo-oltre-uomo per la legittimazione relativistica del postmoderno (su cui però mi soffermerò maggiormente nel prossimo capitolo). È vero che il postmoderno si presenta come una sostituzione della coppia Nietzsche-Heidegger alla coppia Hegel-Marx, ma in questo c'è una mistificazione. Non esiste infatti una coppia Nietzsche-Heidegger, perché Heidegger resta del tutto incompatibile con Nietzsche, essendone un critico radicale ed inesorabile.

La totale nullificazione dell'essere compiuta da Nietzsche, cui corrisponde l'esaltazione di una volontà di potenza assolutamente vuota, puro volere senza oggetto e nello stesso tempo disperato tentativo di esaltare un soggetto ormai sradicato, è infatti il *peggio del peggio* che si possa concepire, peggio di Hegel e peggio di Marx (che almeno esperisce l'alienazione, ed in questo modo si pone al di sopra di ogni altro storiografismo). In questo modo, curiosamente, ed al di là dei linguaggi usati, il *Nietzsche* di Heidegger e la *Distruzione della Ragione* di Lukács convergono nello stesso severissimo giudizio di Nietzsche.

E così Heidegger e Lukács, filosofi tanto diversi (il primo tentato da Hitler, ed il secondo da Stalin), si contrappongono a pensatori come Karl Löwith, che sono magari troppo "moderati" per diventare nicciani, ma non smettono di ringraziare Nietzsche per avere delegittimato quella maledetta «filosofia per la filosofia» che Hegel ha proposto, e che Marx avrebbe rifiutato solo verbalmente, per poi ricaderci dentro nella forma della secolarizzazione della escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica.

Heidegger, quindi, resta un difensore della «filosofia per la filosofia», e *tanto mi basta* per stimarlo. Certo, nella sua ottica antiumanistica, che definirei una forma di strutturalismo esasperato (in cui paradossalmente raggiunge i più esagitati strutturalisti marxisti anti-umanisti), egli deve concludere (ed infatti così ha concluso in una famosa intervista postuma a *Der Spiegel*) che "solo un dio può ancora salvarci". Tuttavia, il fatto che abbia usato la parola "salvare" (*retten*) significa che quest'uomo ha capito che siamo in una situazione (classista, ambientale, ecologica, sociale, antropologica, esistenziale, geopolitica, militare, ecc.) in cui dovremmo essere *salvati*. È possibile essere ancora salvati? A questa domanda non è possibile dare risposte affrettate. Paolo di Tarso ha proposto la via della salvezza di tutti attraverso l'asservimento ad un unico liberatore (cfr. *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4). Il marxismo classico, o più esattamente la formazione ideologica marxista nata nel ventennio 1875-1895 e poi "bolscevizzata" nel ventennio 1918-1938, ha sostenuto che la salvezza verrà dall'unica classe intermodale, la classe operaia, salariata e proletaria. La salvezza paolina e la salvezza marxista possono certamente in via di principio ancora venire nel futuro, ma deve essere permesso in proposito non solo un dubbio metodico, ma anche un dubbio iperbolico.

Mentre Weber ha parlato di «gabbia d'acciaio», Heidegger ha parlato di «tecnica». La tecnica, naturalmente, non è uno strumento (*Werkzeug*), ma è un dispositivo anonimo e impersonale (*Gestell*), che metaforicamente significa che non è più in nostro potere, e che ci è sfuggito ogni controllo sulla sua direzione storica e sociale. Paradossalmente, qui Heidegger dice la stessa cosa che dice Günther Anders, pensatore che pure soggettivamente non lo amava (anche perché era un ebreo di sinistra fuggito nel 1933 dalla Germania e rientrato a Vienna solo nel 1950). Anche per Anders l'uomo è «antiquato», in quanto non riesce antropologicamente e psicologicamente a "stare dietro" agli imperativi sistemici dell'aggiornamento tecnico del mondo. In un certo senso, Anders ha fornito un'integrazione antropologica alla filosofia della storia di Heidegger (almeno, questo è ciò che io penso), anche se è duro da riconoscere per i rispettivi *fans*.

Anders parla di «discrepanza» (*Gefälle*), per indicare lo squilibrio che si manifesta fra l'azione che un singolo compie all'interno di un apparato e l'impossibilità per lui di comprenderne e di percepirne anche emozionalmente le conseguenze ultime delle sue azioni. Si tratta esattamente del caso dell'aguzzino di Auschwitz e del pilota di Hiroshima. Per questa ragione Anders ebbe una corrispondenza con il pilota di Hiroschima Eatherly e cercò un contatto con il figlio di Eichmann, che però non gli rispose. Mentre la sua banale moglie Hannah Arendt interpretò questi comportamenti unicamente in termini di «banalità del male» (il male soltanto di Auschwitz, perché per la signora Arendt Hiroshima non è un male paragonabile, *e per questa ragione* il politicamente corretto di oggi la esalta ed invece ha dimenticato suo marito), Anders li ha invece interpretati, in modo infinitamente più profondo, come frutti di uno scarto antropologico, appunto di un *Gefaelle*.

Il male, purtroppo, non è mai banale, anche se sono quasi sempre banali coloro che lo fanno, capaci di amare bambini, gattini ed uccellini e poi di spingere gli inermi nelle camere a gas oppure premere i bottoni dello sganciamento delle bombe di atomiche. Dire kantianamente che essi avrebbero potuto e dovuto usare la loro libertà del volere per non farlo è giusto, ma resta alla superficie delle cose. La teoria heideggeriana del dispositivo (*Gestell*) connota pur sempre un dato reale, e cioè la percezione sociale diffusa di massa che non ci sia più niente da fare, e che coloro che "esperiscono l'alienazione" (gli ultimi uomini si trovano invece dentro l'alienazione come i topi nel formaggio) finiscono di fatto per pensare che "solo un Dio può ancora salvarci", anche se intorno a loro gli eremiti continuano a ripetere le vecchie litanie. È questo lo scenario del cosiddetto postmoderno. E tuttavia il postmoderno richiede un'analisi particolare, in quanto si tratta proprio dello scenario in cui viviamo. Questa analisi verrà condotta nel prossimo capitolo.

XXXIX.

Il postmoderno filosofico spiegato ai bambini e agli adulti

Jean-François Lyotard, il filosofo francese che ha "lanciato" il concetto filosofico di postmoderno inteso come fine della credenza sociale diffusa nelle *Grandi Narrazioni* (*grands récits*), ha scritto un agile libretto intitolato *Il postmoderno spiegato ai bambini*. Si tratta di un paradosso e di una contraddizione in termini. I bambini, per loro stessa definizione, sono fantastici, mitici, favolistici, e quindi escatologici e messianici per loro stessa natura. Un bambini "disincantato" – nel senso di Max Weber – è un'impossibilità logica, storica e psicologica. Il disincanto comincia dopo i diciotto anni, e chi ne dubita dovrebbe andare a leggersi il grande romanzo di Balzac *Le Illusioni Perdute*. Può darsi che una generazione parcheggiata davanti ai giochi elettronici e che è socialmente indotta a *non* leggere più libri possa disincantarsi prima, ma anche in questo caso saremmo di fronte ad una coazione sociale che si trasforma in manipolazione antropologica. In ogni caso, il postmoderno *non* può essere a mio avviso spiegato ai bambini, perché è il prodotto sociale di una elaborazione filosofica del disincanto, ed è come il servizio militare, che non si può fare prima dei diciotto anni di età.

Nella teoria lyotardiana del disincanto postmoderno verso le grandi narrazioni si annodano tutte le percezioni sociali di un tempo di gestazione e di trapasso, la gestazione ed il trapasso da un mondo ancora per molti aspetti capitalistico-borghese (con il suo polo in solidarietà complementare, il comunismo storico novecentesco realmente esistito), ad un mondo ancora capitalistico, anzi ipercapitalistico, ma ormai in gran parte postborghese e postproletario. Le ideologie complementari della cosiddetta proletarizzazione della (piccola) borghesia e della cosiddetta integrazione consumistica del proletariato sono infatti il modo in cui gli "eremiti" delle due parti (eremiti borghesi liberali ed eremiti proletari staliniani) manifestano la loro eremitica incomprensione di quello che sta avvenendo, nella fattispecie appunto l'epoca di gestazione e di trapasso che stiamo vivendo in questo delicato passaggio storico.

Poco prima di morire Jean-François Lyotard ha elencato ben *cinque* grandi narrazioni: il racconto cristiano della progressiva redenzione dal peccato originale, attraverso la decifrazione umana della teodicea divina; la narrazione illuministica dell'emancipazione umana dall'ignoranza, dalle imposture e dai pregiudizi attraverso la diffusione sociale dei lumi della ragione scientifica; la narrazione speculativa di origine romantica della realizzazione dell'idea universale attraverso la dialettica storica; il racconto marxista dell'emancipazione dall'alienazione e dallo sfruttamento; ed infine, la narrazione capitalistica del benessere per tutti attraverso lo sviluppo economico, tecnico ed industriale.

Com'è possibile spiegare ai *bambini* che queste cinque grandi narrazioni sono tutte illusorie, e l'educazione filosofica di oggi consiste propriamente nel convincere razionalmente bambini, adolescenti ed adulti (per i vecchi non c'è problema, perché tanto moriranno presto) ad abbandonarle? Ho già fatto notare che è impossibile convincere i bambini, la cui credenza nel lieto fine e nella punizione dei malvagi è incrollabile (Biancaneve, Cenerentola, ecc.), ma è forse possibile convincere due altri gruppi generazionali: gli adolescenti, affidati al lavoro flessibile e precario, per cui il postmoderno è veramente l'epoca della produzione flessibile (Jameson), e del passaggio dal primato borghese del tempo del progresso al primato postborghese dello spazio della globalizzazione economica (Harvey); gli adulti di mezza età appena usciti dall'epoca precocemente sfiorita delle illusioni tardomarxiste (il mitico Sessantotto, assai più ormai mito di fondazione che insieme storico di fatti eterogenei), e riciclati in generazione di cinici disincantati (ultimi uomini nicciani, ma anche e soprattutto io minimi alla Lasch).

È evidente che per il postmoderno la deduzione sociale delle categorie è un vero *gioco da ragazzi*, e ci si vergogna quasi tanto è semplice e banale, se lo si paragona alla difficoltà di capire Parmenide, Platone, Cartesio, Kant, Hegel, Marx e Heidegger. Eppure nel postmoderno la facilità del ricavarlo con una deduzione sociale delle categorie deve diventare una sfida per "complessificare" il quadro storico, e "testarlo" per la ricostruzione dell'intero metodo usato fino a qui. Personalmente sono infatti più d'accordo con Hegel di quanto lo sia con Marx. Marx riteneva di prevedere il futuro, sia pure in modo tendenziale e non fisico-matematico. Hegel riteneva invece che la filosofia fosse come la nottola di Minerva, arrivasse solo al crepuscolo, e quindi non permettesse previsioni futurologiche. Proponendo di sostituire il giudizio problematico della categoria modale di possibilità (intesa peraltro aristotelicamente come possibilità ontologicamente potenziale, *dynamei on*) al giudizio assertivo-apodittico della categoria modale di necessità, in rapporto al noto passaggio del capitalismo ad una società più comunitaria e solidale (che potremo chiamare "comunismo" in senso marxiano, ma non certo in senso staliniano), ho già di fatto proposto non solo una interpretazione "hegeliana" di Marx, ma anche una rilegittimazione integrale della cosiddetta "filosofia per la filosofia", che anziché essere ritenuta un'anticaglia degna di sorrisini di disprezzo scientista e positivista torna ad essere il luogo del rinvenimento della conoscenza della verità attraverso una scienza filosofica adeguatamente riveduta e corretta. Questa mia impostazione, ovviamente, va in direzione opposta allo spirito del cosiddetto postmoderno. Una ragione in più, questa, per discuterlo con serietà e disponibilità all'ascolto.

Bisogna ringraziare Jean-Francois Lyotard per la sua onestà intellettuale, perché non ha cercato in nessun modo di nascondere, ma lo ha anzi rivelato apertamente, che la sintesi teorica postmoderna è raffigurabile come una vera e propria *elaborazione filosofica di un disincanto politico*. E tuttavia, l'elencazione dei cinque modelli di grandi narrazioni fatta da Lyotard è *fuorviante* ed *ingannevole*, ed assomiglia alla "lettera rubata" di Edgar Allan Poe, che viene nascosta in mezzo ad un mazzo di

altre lettere poste in evidenza per poterla nascondere meglio, oppure al gioco delle tre carte, in cui una sola carta deve essere nascosta, mentre le altre devono invece essere facilmente trovate. A Lyotard, infatti, interessa sottolineare il disincanto di una sola grande-narrazione, la quarta sopra elencata, quella "marxista". Si tratta di un disincanto personale, autobiografico, filosoficamente elaborato. Le altre quattro grandi-narrazioni, infatti, non sono affatto tali, e sono messe lì soltanto per confondere le acque. Una breve riflessione analitica basterà a dimostrarlo ampiamente.

Il racconto cristiano della progressiva redenzione dal peccato originale, come è noto, non esiste più socialmente almeno da mille ed ottocento anni, e non è quindi in alcun modo una novità. Non si può essere infatti weberiani a corrente alternata, come è Lyotard, che da un lato accetta integralmente la diagnosi weberiana del disincanto razionalistico del mondo, e poi ne rifiuta la spiegazione storico-metodologica, per cui *tutte* le religioni nascono messianiche ed escatologiche (o almeno, tutte le religioni monoteistiche e teistiche occidentali del Libro), ma si estinguerebbero ben presto se restassero per sempre legate a questa origine, e non hanno altro modo per stabilizzarsi normalmente che ripiegare sulle trincee socialmente sostenibili della razionalizzazione simbolica della vita quotidiana, abbandonando completamente ogni promessa messianica di rifondazione integrale della comunità sociale.

Gesù di Nazareth predicò l'anno di misericordia del signore (cfr. *Luca*, 4, 14-30), il cui contenuto sociale ai suoi tempi era integrale, e cioè socio-politico complessivo, in quanto implicava una "purificazione del tempio" la quale, essendo il tempio non una chiesa in cui si salmodiava in modo innocuo ma il centro politico-economico della distribuzione dei beni e degli obblighi, finiva con il disegnare una rifondazione comunista della società. Egli era certamente convinto di propiziare questo evento messianico con il suo sacrificio di "servo sofferente" (cfr. *Isaia*, cap. 53, e *Saggezza di Salomone*, 2, 13-20), ma dal momento che l'essere un servo sofferente non era un reato per gli occupanti romani, dovette essere crocefisso come insorgente zelota armato, fatto inconfutabilmente registrato dal cartiglio inchiodato sulla sua croce ("re dei Giudei", in un contesto politico caratterizzato dalla diarchia fra occupanti romani e sinedrio ebraico mafioso collaborazionista, significava letteralmente capo politico-militare armato degli insorgenti zeloti). Paolo di Tarso certamente universalizzò il suo messaggio, e fu pertanto il Lenin del cristianesimo di cui Gesù era stato il Marx, ma in mancanza di tempio da purificare indicò una prossima presenza messianica di ritorno del Cristo (la *parousia*). La *parousia* ovviamente non si verificò, come non si verificò l'*apokalypsis* della caduta della grande meretrice Babilonia la Grande, metafora palese di Roma e del suo terrificante dominio schiavistico.

A questo punto, già nel secondo secolo, e più ancora nel terzo, il cristianesimo *non* era già più una grande narrazione di salvezza, ma una normale religione popolare di massa non escatologica e non messianica che offriva strutture di sostegno per i poveri in un sistema sociale completamente privo di assistenza pubblica e di forme di *welfare* (anche se non di evergetismo, e cioè di beneficienza di miliarda-

ri, tipo oggi Bill Gates e consorti). E quindi Lyotard non può prenderci in giro: la grande-narrazione cristiana, estinta fra il 150 ed il 250, e *mai più* realmente riproposta (al di fuori di «gruppi in fusione» effimeri di eretici di vario tipo, sempre sistematicamente uccisi ed emarginati, anche se ovviamente stimabili e degni di memoria storica), non deve essere decentemente elencata fra le grandi narrazioni della modernità. Nella misura in cui la religione organizzata (che personalmente vedo con favore, non perché creda ai suoi dei teistico-personalistici, ma in quanto *katekon*, sia pure debole, dello scatenamento individualistico del capitalismo assoluto) *non* è una grande narrazione escatologica (se non in innocue chiacchere pretesche cui i preti generalmente sono i primi a *non* credere), ma è un'agenzia psicologico- assistenziale di tipo comunitario in un'epoca di sdivinizzazione (heideggerianamente concepita come stato di incertezza rispetto all'esistenza di Dio, colmato con chiacchiericci teologici e "morali" sui "valori" di vario tipo), bisogna respingere il suo inserimento nella lista lyotardiana.

A proposito della grande narrazione illuministica dell'emancipazione universale attraverso il superamento dell'ignoranza e della superstizione, bisogna dire che il suo "papa laico" Voltaire, cui si rifanno oggi tutti i cosiddetti "neoilluministi", che si vergognano invece degli "estremisti sociali" alla Rousseau, e soprattutto del radicalismo rivoluzionario dei giacobini (Robespierre eguale Stalin con il codino, Stalin eguale Robespierre con gli stivali, ecc.), era un nemico di tutte le grandi narrazioni del tempo, ed un fautore furbesco del dispotismo illuminato di Federico II di Prussia. Certo, è esistita nell'illuminismo francese una corrente minoritaria di filosofia della storia (Turgot, Condorcet, ecc.), che effettivamente consente di connotare questa grande corrente come una sorta di grande narrazione dell'emancipazione attraverso l'istruzione. Ma non può essere un caso che dei quasi-contemporanei come Fichte ed Hegel, che erano ancora in grado di farne un bilancio storico-culturale ravvicinato (come è il nostro caso per il novecento), e quindi non erano fuorviati dalla lontananza temporale, matrice infallibile dell'idealizzazione, ne rivelassero il carattere soprattutto distruttivo, l'epoca della compiuta peccaminosità (Fichte) e dello scatenamento dell'intelletto astratto (Hegel). In ogni caso, facciamo pure l'ipotesi che l'illuminismo settecentesco fosse nel suo complesso una grande narrazione (anche se, ovviamente, non lo credo affatto).

Ebbene, ciò che oggi rumorosamente si autodefinisce neo-illuminismo in Italia (rivista "Micromega", ecc.) è una macchina da guerra scettico-relativistica *contro* qualunque filosofia dell'emancipazione, ha alzato il cartello di Darwin e della teoria dell'evoluzione per nascondere meglio il fatto di avere abbassato il cartello di Marx e della critica al capitalismo, se la prende con il comunitarismo in nome delle forme più estreme di individualismo, ed anzi si vanta di aver distrutto la credenza grande-narrativa nelle utopie emancipatrici in nome di una "virile" accettazione del presente socialmente intrascendibile. Fine capitalistica della storia, stato di diritto, mercato capitalistico concorrenziale contro i mercantilismi dello Stato-nazione, diritti umani con bombardamenti incorporati contro gli stati canaglia, adesione all'impero americano come nuovo *nomos* della terra, nuova religione laica dell'olo-

causto di Auschwitz contro le vecchie religioni monoteistiche tradizionali troppo normative verso gli "stili di vita" individuali, diffamazione e silenziamento verso tutte le voci che in qualche modo tendono a "riabilitare" Marx dopo la caduta del comunismo storico novecentesco (1917-1991), ecc. Questo è il neo-illuminismo che osa mettere in copertina Marianna, il simbolo rivoluzionario francese, che porta la scritta "illuministi di tutti i paesi, unitevi" (cfr. "Micromega", novembre 2007). Mi sembra difficile sostenere che esista ancora una grande narrazione illuministica e razionalistica dell'emancipazione. Oggi il cosiddetto neo-illuminismo è una macchina da guerra contro tutte le filosofie dell'emancipazione, ed è un pensiero più conservatore di quanto lo fosse ai suoi tempi la teologia dei gesuiti rispetto alla legittimazione del sistema sociale signorile e tardo-feudale.

Non c'è dubbio che le filosofie dell'idealismo tedesco presentino maggiormente il codice teorico di grandi narrazioni emancipative. Anche qui, però, bisogna procedere con attenzione. Nella misura in cui ha stabilito una filosofia della storia in cinque tappe, quella di Fichte è certamente almeno in parte una grande narrazione nel senso di Lyotard. Ma a mio avviso Hegel non ci rientra già più, e per certi aspetti il suo pensiero può essere interpretato come una critica dialettica a *qualunque* grande narrazione. Il percorso fenomenologico della coscienza in direzione dell'autocoscienza, disegnato nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, non è affatto a mio avviso una grande narrazione nel senso di Lyotard. Esso non *promette* alcuna salvezza, ma *descrive* un possibile itinerario di liberazione. O forse la descrizione realistica della nascita del dominio dell'uomo sull'uomo, originatasi dal coraggio e dalla paura e non certo da un pacifico contratto sociale, è una grande narrazione? O forse la lotta del servo contro il signore per il riconoscimento sociale egualitario è una grande narrazione? O forse la critica delle filosofie ellenistiche come esodo protetto in piccoli gruppi all'ombra del potere è una grande narrazione? O forse l'indicare il rovesciamento dialettico dell'ascetismo kantiano della morale in regno animale dello scatenamento degli appetiti egoistici del regno animale dello spirito è una grande narrazione?

No, tutte queste figure dialettiche *non* sono grandi narrazioni. È possibile retroattivamente considerarle tali, e portare legna postmoderna al fuoco dell'antipatia organizzata verso Hegel, soltanto quando la società dell'indifferenza, basata sulla chiacchiera, la curiosità superficiale e distratta e l'equivoco sistematico coltivato, è riuscita ad imporre socialmente questa indifferenza stessa come stato normale della società e come saggezza del disincanto degli intellettuali. Si tratta di una congiuntura storica particolare, frutto di un'epoca di gestazione e di trapasso ad un universo ultracapitalistico, congiuntura che viene "ipostatizzata" in "smascheramento" delle grandi narrazioni.

Mi sembra altrettanto evidente che *non esiste* nessuna grande narrazione capitalistica del benessere e del consumo attraverso lo sviluppo economico, tecnico ed industriale. Il capitalismo non è un'ideologia, non poggia su basi ideologiche, e non deve essere "creduto" o legittimato in base ad un'ideologia di riferimento, e quindi non può essere una grande narrazione. E del resto lo stesso Lyotard, in

modo sinceramente contradditorio, ammette altrove che il capitalismo si legittima esclusivamente in modo *performativo*, e cioè con la sua capacità effettiva e fattuale di garantire un flusso permanente di merci e servizi accessibili almeno ai due terzi delle società metropolitane, laddove il terzo rimanente è consegnato alla polizia, alle agenzia di assistenza e beneficienza, all'emarginazione e alle reti di solidarietà prevalentemente mafiose. Se a New York c'è un *black-out*, e cioè un'interruzione generalizzata della corrente elettrica, i supermercati vengono immediatamente saccheggiati ed ognuno corre via con il suo bottino.

Non esiste un'adesione ideologica e grande-narrativa alla produzione ed al consumo capitalistici. Se il capitalismo si fondasse su di una adesione ideologica, grande-narrativa o anche semplicemente "valoriale", il problema della rivoluzione sarebbe immediatamente risolto, ed il capitalismo non esisterebbe già più da molto tempo. La sua gigantesca forza sta appunto nel non essere oggetto di scelta ideologico-valoriale, e quindi in qualche modo grande-narrativa, ma nell'essere una riproduzione performativa, che viene poi metaforizzata in "gabbia d'acciaio" dai seguaci di Max Weber e di "dispositivo tecnico" (*Gestell*) dai seguaci poco radicali e molto integrati nella società mediatica dello spettacolo di Martin Heidegger (Umberto Galimberti, ecc.). Non è pertanto possibile consentire in alcun modo con Lyotard quando definisce l'insieme di promesse capitalistiche e di consumo una "grande narrazione". Il sistema dei consumi è un puro meccanismo performativo. Forse che il motore, che non può funzionare senza un costante flusso di benzina, è una grande narrazione? Certamente non lo è. Si può parzialmente consentire con Simmel, il primo filosofo che ha scelto di occuparsi del denaro all'interno del capitalismo come oggetto specifico e come fondamento del legame sociale, il quale ha connotato come "errore metafisico" l'inversione fra mezzi e fini (con privilegiamento dei primi sui secondi, e quindi rovesciamento dell'essere in avere – per dirla con Eric Fromm), per cui il privilegiamento dei mezzi (i prodotti della tecnica immessi sul mercato in vista di un'offerta solvibile) da un lato ci fa diventare schiavi delle mode e dei prodotti, dall'altro però moltiplica i possibili "stili di vita", rompendo la monotonia dei vecchi modi di vivere precapitalistici uniformemente comunitari. Ma di Simmel, autore decisivo e sempre stupidamente sottovalutato, parlerò nel prossimo ultimo capitolo dedicato a Lukács, che fu allievo di Simmel (e di Weber), ed il sui marxismo si origina proprio per reazione dal suo congedo filosoficamente elaborato da Simmel (e naturalmente da Weber).

Qui basterà solo insistere ancora una volta sul fatto che il capitalismo non si fonda su di una grande narrazione ideologica, in quanto, se si fondasse su di essa, sarebbe fragilissimo. Sostenendo che anche il capitalismo si fonda su di una grande narrazione, Lyotard mostra di non capire la ragione della clamorosa vittoria tennistica del capitalismo sul comunismo storico novecentesco del decennio 1985-1995. Si tratta proprio del decennio più filosofico del novecento, ed *appunto per questa ragione* il meno filosoficamente studiato dalla filosofia universitaria politicamente corretta. Un sistema sociale del tutto privo di legittimazione ideologica, e basato solo sulla più totale performatività consumistica, ha sbaragliato sul campo un si-

stema sociale che si nutriva quasi esclusivamente di legittimazione ideologica, ed *appunto per questa ragione* è crollato tanto miseramente. E questo appunto fa sospettare (lo dico per pura cortesia – in realtà ne sono sicuro, e non lo sospetto affatto) che Lyotard non disponga né di una teoria del capitalismo né di una teoria del comunismo, ma solo di uno schema elementare del cosiddetto "passaggio" dalla *Modernità* alla *Postmodernità*, modello la cui funzione esiste, ed è quella di *non* permettere mai di capire che cosa stia realmente succedendo nel presente come storia.

È necessario a questo punto congedarsi provvisoriamente da Lyotard, per cercare di fare una deduzione sociale delle categorie del pensiero a proposito del triangolo concettuale *Premodernità*, *Modernità* e *Postmodernità*, trinità in cui il ruolo di Dio è svolto dal capitalismo, variamente metaforizzato, ma sempre divinizzato. La discussione teologica di questa trinità corrisponde *esattamente* alla discussione teologica bizantina sulla trinità cristiana di Padre, Figlio e Spirito Santo, e l'unica differenza è di carattere storico, perché ai tempi di Bisanzio la legittimazione politica e sociale si basava sulla religione, mentre dopo il settecento illuministico la legittimazione politica e sociale si basa sulla definizione del concetto di ragione. È questa la ragione per cui la differente funzione dell'intelletto scientifico (*Verstand*) e della ragione filosofica (*Vernunft*) non è una questione accademica per specialisti di storia della filosofia, ma è una questione politica e sociale. La definizione di *Moderno* come epoca storica che delegittima la filosofia, o se vogliamo la «filosofia per la filosofia» (Löwith), ha infatti un valore direttamente politico e sociale, come del resto l'avevano già categorie come «fuoco semprevivo» (Eraclito), «essere» (Parmenide), «numero» (Pitagora), «idea» (Platone), «individuo singolo» (Occam), «io penso» (Cartesio e Kant), ecc.

Il "moderno" è ovviamente soltanto una metafora per indicare l'intrascendibilità storica del capitalismo, la naturalizzazione di esso come forma di produzione insuperabile, la fissazione virtuale della fine della filosofia seria e razionale a Kant ed all'illuminismo, ecc. Del resto, *tutta* la filosofia dopo Kant è intollerabile per i teorici della "modernità". Scrive Karl Löwith: «Lo storicismo metafisico di Hegel, il materialismo storico di Marx ed il discorso heideggeriano sul destino dell'Essere si rivelano egualmente insufficienti per una comprensione del mondo, in quanto muovono tutti dall'uomo e dal suo mondo storico. Essi rimangono tutti entro la tradizione biblica, secondo la quale il cielo e la terra sono stati creati in funzione dell'uomo».

Qui non ha veramente più senso rilevare ancora una volta che la matrice storica e filosofica delle elaborazione di Hegel, Marx e Heidegger (lasciando qui da parte le differenze enormi fra i tre pensatori) è invece storicamente proprio il contrario di quello che Löwith dice, e cioè il passaggio dalla fede biblica all'accertamento razionalistico del tempo storico presente. Ma il "disincantato" non è accessibile a ragionamenti pacati come questo. Dal momento che il disincanto è un fatto sociale, e non solamente un insieme contingente di pensieri di Max Weber, Karl Löwith, Jean-François Lyotard e Lucio Colletti, è del tutto inutile illudersi sul fatto che funzionino ancora le buone vecchie argomentazione socratiche. I "disincantati",

infatti, non stanno più nell'*agorà* ateniese, ma fanno parte di robustissimi apparati ideologici, tenuti insieme particolarmente dal clero mediatico e dal clero universitario. Così come i preti sono stati a lungo i sacerdoti dell'incanto, essi sono oggi semplicemente i sacerdoti del disincanto. Preti erano prima, e preti sono adesso. I primi, peraltro, erano migliori, perché sotto le favole teologiche ci stavano metafore di rapporti sociali che richiedevano ancora il significato del vivere comunitario, mentre nei secondi c'è soltanto la richiesta arrogante di non chiedersi più il significato di nulla. Sta qui, infatti, il segreto dell'avversione verso la "filosofia per la filosofia". Il potere "simbolico" deve essere spartito esclusivamente fra capitalisti, scienziati e sociologi. Si tratta di una nuova versione della tripartizione indoeuropea di Georges Dumézil: non più il trifunzionalismo di sovranità religiosa, forza fisica e fecondità (trifunzionalismo di cui la teoria politica di Platone potrebbe essere interpretata come una versione pitagoricamente addomesticata), ma il trifunzionalismo di potere economico capitalistico, riproduzione tecnico-scientifica e sacerdozio di legittimazione ideologica.

Spodestata la filosofia dalla sua funzione di interpretazione del mondo, la sociologia ne distrugge i concetti per mettere al loro posto la categoria di "modernizzazione". Si tratta della categoria più vuota ed assurda del mondo, che corrisponde funzionalmente alla categoria di *Nulla* di Parmenide. E come per Parmenide il "nulla" era la metafora della rinuncia ad una buona legislazione pitagorica stabile e permanente (e perciò "eterna") così la categoria di "modernizzazione" simboleggia la tautologica rinuncia a *giudicare* il presente storico, limitandosi a "sdraiarsi" su di esso, oppure a galleggiare su di esso come su di una tavola da *surf*. Ed infatti, che cosa significa propriamente modernizzazione, la categoria più tautologica e vuoto dell'intera storia del pensiero? Significa semplicemente *registrazione* della combinazione fra innovazioni di processo (taylorismo, fordismo, toyotismo, *just in time*, ecc.), innovazioni di prodotto, ed infine stili di vita e di consumo continuamente indotti dalla saturazione pubblicitaria e dal suo eraclitismo permanente (il vecchio *panta rei* – peraltro del tutto assente nei frammenti di Eraclito – diventa "tutto il consumo scorre, e non si ferma mai"). Il concetto di modernizzazione è il concetto più *vuoto* e *tautologico* del mondo, ed infatti non è neppure un concetto, perché rifiuta l'unione di conoscenza e valutazione. Il suo antecedente diretto è la buona vecchia "scemologia" di Leibniz, per cui la modernizzazione è il migliore dei mondi possibili. La teodicea si è così completamente secolarizzata nella coazione al consumo.

Il concetto di *Moderno* è quasi sempre una metafora di una rappresentazione idealtipica del capitalismo, cui vengono attribuiti in generale le valutazioni di Max Weber (razionalizzazione universalistica, impossibilità del socialismo in una società complessa ed articolata, disincanto illuministico del mondo, politeismo dei valori, relegamento di Hegel, Marx e Heidegger in una fantomatica e metafisica pre-modernità, ecc.). Si tratta di una visione del mondo per professori universitari, il "clero regolare" del capitalismo (i giornalisti ne sono invece il "clero secolare", che vive a contatto con la plebaglia, i *laboratores* ed il Terzo Stato da manipolare ca-

pillarmente). In questo senso, la teologia del disincanto del clero regolare universitario corrisponde *esattamente* alla onto-teo-logia di Tommaso d'Aquino e dell'ordine domenicano, anche se quest'ultima doveva servire ad una legittimazione verticale e trascendente, mentre la prima deve servire ad una legittimazione indiretta orizzontale e storicamente immanente. Ma chi sa guardare oltre la superficie delle cose non potrà sbagliarsi, se ovviamente non trasforma in vocazione-professione (*Beruf*) la destoricizzazione e la desocializzazione.

Come Jean-François Lyotard è il papa filosofico del postmoderno, Juergen Habermas è il papa filosofico del moderno. Così come Lyotard spiega il postmoderno ai bambini, Habermas spiega il moderno agli adulti (cfr. *Il Discorso Filosofico della Modernità*). Ma come direbbe la Vispa Teresa: sorpresa, sorpresa! I due discorsi sono identici! Il moderno tedesco ed il postmoderno francese concordano nel ritenere insuperabile il capitalismo e nel considerare grandi-narrazioni ideologiche tutte le concezioni "aperte" della storia che ne ipotizzano il possibile superamento. Il fatto che l'uno chiami quello che pensa "postmoderno" e l'altro lo chiami "moderno" è certo rilevante per le storie dossografiche della filosofia contemporanea, ma non per la deduzione sociale delle categorie e la loro collocazione ontologico-sociale.

Habermas è stato allievo di Horkheimer e Adorno (ma la corrispondenza dei due mostra che Horkheimer sospettava di lui da moltissimo tempo – e fu buon profeta!). Quando i due santoni erano ancora vivi, moderò opportunisticamente le sue irresistibili pulsioni verso il rifiuto "moderno" della filosofia e verso l'integrale accettazione della scienza come unica ideazione legittima per la conoscenza del mondo. L'aver ritenuto Habermas un "francofortese" è forse uno degli episodi più comici ed esilaranti dell'intera filosofia del novecento, e rivela una doppia stupidità: la stupidità dei professori universitari di filosofia (ed Horkheimer e Adorno lo erano diventati, laddove il presupposto sociale della loro teoria critica stava proprio nel fatto che all'origine *non lo erano*), nel loro "investire" i successori sulla base della loro semplice autocertificazione ipocrita; e la stupidità dei commentatori, incapaci di scavare in profondità ed abituati a galleggiare sulla superficie delle opinioni. E comunque Habermas, per tradire i grandi francofortesi, dovette aspettare che fossero prima seppelliti (Adorno 1969, Horkheimer 1973). Una volta seppelliti, la pulsione conformistica di Habermas non ebbe più freni. Certo, è impossibile "dedurre" l'empirica e casuale personalità di Habermas, ma il seppellimento della scuola di Francoforte è ancora un *fatto sociale totale*, e non è neppure difficile capirlo.

I francofortesi sono stati l'ultima incarnazione intellettuale europea della figura hegeliana della *coscienza infelice*. La *dialettica negativa* di Adorno non deve essere investigata come un semplice complesso di "opinioni sulla dialettica", ma come il segnale di un dilemma tragico. Da un lato, Adorno aveva perfettamente capito che la dinamica del capitalismo lo stava portando verso uno smantellamento degli stessi residui problematici del pensiero borghese classico (questa consapevolezza è particolarmente viva in quel capolavoro che è i *Minima Moralia*), e quindi verso un capitalismo assoluto interamente postborghese e postproletario (non c'è forse

la parola, ma a mio avviso il concetto e lo spirito si potrebbe dimostrare con una capillare lettura interpretativa). Dall'altro, la disapprovazione verso le forme sociali e politiche assunte dal comunismo storico novecentesco realmente esistito (stalinismo, dittatura burocratica, materialismo dialettico, ecc.) impediva ad Adorno l'adesione politica al comunismo. Il comunismo sarebbe stato quindi *astrattamente* necessario per impedire la deriva verso un capitalismo amministrato postborghese e postproletario, ma dall'altro canto era *concretamente* inaccettabile. Da questo dilemma alla Buridano, per cui l'asino non può scegliere né di qua né di là la balla di fieno, essendo perfettamente nel mezzo (ma si trattava già del dilemma delle antinomie della *Critica della Ragion Pura* di Kant), si origina concettualmente la dialettica negativa di Adorno. La dialettica non può determinarsi mai, e quindi non può mai diventare "speculativa" (Hegel), perché nella congiuntura storica novecentesca concreta il comunismo "reale" non è in alcun modo speculativo, perché non permette all'umanità di guardarsi nello "specchio", in quanto lo specchio di Stalin è quello di Dorian Gray nel romanzo di Oscar Wilde. Uno specchio in cui chi si guarda muore. E così Adorno finisce con il nobilitare la passività sistematizzata. La dialettica negativa è infatti anche un *alibi* per il rifiuto sistematico dell'impegno politico, impegno le cui forme storicamente date non possono mai aspirare a raggiungere il concetto (*Begriff*).

Il pensiero di Adorno resta però pur sempre un pensiero tragico, e quindi nobile. Il pensiero di Habermas è invece un pensiero tragicomico, perché esorcizza sistematicamente tutti gli aspetti tragici del presente, ed *appunto per questo* si leggono spesso negli organi del circo mediatico stampato il giudizio per cui Habermas sarebbe "il più grande filosofo vivente" (gennaio 2008).

Habermas, morti i suoi due benefattori, inizia con una stroncatura del loro noto capolavoro *Dialettica dell'Illuminismo*. Egli ha buon gioco nel mostrare i limiti "dialettici" di questo libro, in cui effettivamente di un fenomeno ambivalente come l'illuminismo veniva data un'immagine puramente negativa, e per di più attraverso metafore letterarie come Ulisse e le Sirene o il marchese De Sade. In sostanza, i francofortesi avrebbero "esagerato", e non ci si può più fidare di chi esagera, estremizza, finisce nel paradossale, ecc. Più sobriamente, l'illuminismo ha certamente prodotto dei pericoli di scientismo e di progressismo ottimistico, ma ha anche prodotto – ed è ciò che più conta – un profilo razionalistico ed universalistico di intelletto scientifico. In sostanza, Adorno viene spodestato, ed al suo posto viene posto sul trono Max Weber.

Leggendo *Dialettica dell'Illuminismo*, appare chiaro che effettivamente i francofortesi hanno *esagerato*. Ma quello che i vari Habermas non potranno mai capire è che per *sua propria natura* la filosofia può e deve anzi esagerare. Nietzsche avrebbe forse dovuto dire che non esiste la morte di Dio, non ci sono gli *Ultimi Uomini* e non bisogna martellare il crocifisso perché non è politicamente corretto in un sano ed educato pluralismo laico delle opinioni? Sciocchezze, fastidiose sciocchezze! La filosofia deve mirare principalmente a provocare *riorientamenti gestaltici radicali*, e per questo a volte bisogna gridare e parlare sopra le righe. Poi, in un secondo

momento, i consigli della prudenza e lo stesso buon senso penseranno a produrre "correzioni moderate". Ma il *whisky* non può essere prodotto direttamente con l'acqua dentro. E la filosofia è esattamente come il *whisky* scozzese. Chi la vuole "allungare", l'allunghi pure, ma solo *dopo* che è stata prodotta "pura". I francofortesi ci hanno dato un'interpretazione radicale dell'illuminismo, certamente unilaterale ed esagerata, ma la cui "eventuale" moderazione deve avvenire soltanto dopo.

Qui Habermas compie una vera operazione universitaria. L'apparato ideologico universitario, in quanto composto da sacerdoti del politicamente corretto e della nuova individuazione sociale delle "bestemmie" indicibili e sanzionabili anche penalmente (senza più roghi e torture, però, ed *in questo* propriamente consiste la modernità, che è allora soltanto una premodernità civilizzata e *soft*), deve smussare tutte le "esagerazioni" non filtrabili dal chiacchiericcio accademico. Ma in questa operazione di "filtraggio" la filosofia necessariamente muore, perché essa *vive* di esagerazioni politicamente scorrette, in quanto queste esagerazioni distruggono ciò che opportunamente il grande filosofo ceco Karel Kosìk chiama «il mondo della pseudo-concretezza» (cfr. *Dialettica del Concreto*).

Naturalmente il vero ed unico bersaglio strategico di Habermas restano solo Hegel e Marx (altri bersagli, come i postmoderni e Foucault, restano semplicemente bersagli tattici di congiuntura). Ed è perciò necessario diagnosticare con chiarezza *dove* stiano i punti delicati della stroncatura habermasiana di Hegel e di Marx, individuati come pensatori da "espellere" da un sano concetto di modernità.

Per quanto riguarda Hegel, Habermas lo conosce benissimo, e non può quindi semplicemente dichiarare che è un pensatore premoderno. Anzi, ne riconosce largamente il ruolo di annunciatore della modernità. E tuttavia, qui il diavolo si nasconde nel dettaglio. Habermas non può ovviamente accettare, e deve respingere con forza, l'idea che ci possa essere una conoscenza filosofica della realtà. Come Löwith, Colletti, Lyotard, ecc., Habermas diagnostica il cuore della modernità nella fine della filosofia, cui è disposto a riconoscere soltanto un ruolo subalterno di chiarificazione epistemologica degli enunciati scientifici (i soli realmente "conoscitivi") e di interminabile chiacchiericcio mediatico sui "valori".

E Hegel? Qui l'interpretazione di Habermas è realmente acuta, e – devo ammetterlo francamente – assolutamente geniale. Habermas parte dalla distinzione kantiana fra il concetto scolastico (*Schulbegriff*) di filosofia, inteso come sistema delle conoscenze razionali, che implica anche ovviamente la conoscenza della storia della filosofia precedente, ed il concetto mondano di essa (*Weltbegriff*), che si riferisce a ciò che "interessa necessariamente ogni uomo". Kant qui rende veramente un servizio non solo alla chiarezza terminologica, ma alla corretta collocazione storica della questione.

Ebbene, secondo Habermas Hegel è stato veramente il *primo* che ha fuso insieme un concetto mondano di filosofia con il concetto scolastico di essa. Il fatto è – però – che questa fusione non è sopravvissuta alla morte di Hegel (1831), e le due concezioni si sono inevitabilmente disarticolate. Habermas capisce perfettamente – e lo dice – che Hegel aveva in vista la ricomposizione di una "scissione"

sociale (*Trennung*), ma è appunto questo ciò a cui la filosofia deve rinunciare (questa è anche la tesi dell'heideggeriano Pöggeler prima ricordata). La modernità è così definita come l'accettazione del fatto che la scissione fa parte costitutivamente della realtà sociale (come sempre, modernità = capitalismo, in un eufemismo linguistico ipocrita che dice *tutto* sull'autoconsapevolezza, o più precisamente sulla non-consapevolezza, degli apparati ideologici).

Mi permetto un commento. Sono pienamente d'accordo con Habermas sul fatto che la dirompente novità di Hegel (ed ovviamente ancor di più del suo allievo comunista Marx) sta proprio nell'avere fuso insieme il concetto scolastico (*Schulbegriff*) ed il concetto mondano (*Weltbegriff*). È proprio questa la radice sociale dell'antipatia verso Hegel. Per impedire un giudizio complessivo sulla totalità sociale, e cioè una scienza filosofica dell'intero, l'apologetica capitalistica deve *ricacciare* la filosofia (a suo tempo uscita con Fichte, Hegel e Marx dalla gabbia disciplinare, il cui chiacchiericcio interminabile è del tutto innocuo per le oligarchie economiche e militari al potere) nel suo concetto scolastico (*Schulbegriff*), per riservare il suo significato mondano (*Weltbegriff*) alle organizzazioni ideologiche del sistema. Lukács, Adorno, Gramsci, Bloch, Benjamin, ecc., lo avevano capito benissimo. Ed è proprio per il fatto che lo avevano capito benissimo che Habermas deve ricacciarli nell'ombra del mondo confuso di una generica ed inconsistente "teoria della reificazione".

Habermas sa bene che per colpire al cuore Marx bisogna colpire il concetto di alienazione. È interessante la formulazione che utilizza nella sua opera più sistematica, la *Teoria dell'Agire Comunicativo*. Ascoltiamolo: «Questo concetto di alienazione resta indeterminato, in quanto al conetto, oscillante fra Aristotele ed Hegel, di una vita che è limitata nelle sue potenzialità in seguito alla violazione dell'idea di giustizia inerente allo scambio di equivalenti, *manca l'indice storico*» (*sic!*).

Impagabile! Proprio a Marx, che ha fatto diventare la storia contemporanea *oggetto diretto* della critica filosofica, unificando così sulle tracce di Hegel lo *Schulbegriff* ed il *Weltbegriff* del concetto di filosofia, viene rimproverato di non avere un indice storico! In proposito, Habermas sembra capire perfettamente il cuore della questione, anche se attribuisce incongruamente a Marx l'idea che il capitalismo "violi l'idea di giustizia", mentre Marx ha esplicitamente prodotto una teoria (il materialismo storico, appunto) che *prescinde* completamente dall'idea di giustizia che *Habermas* attribuisce a Marx, contro ogni filologia possibile. Ma non voglio certamente scendere sul terreno della correzione con matita rossa e blu di enormità che non si farebbero passare ad uno studente del primo anno di filosofia, in quanto so bene che il *fraintendimento* è prima di tutto un *fatto sociale*, e non può ridursi *mai* ad un errore filologico. È invece interessante che Habermas colga perfettamente il cuore della questione, rilevando genialmente il presupposto metafisico di Marx, e cioè il concetto di "potenzialità di una vita che un sistema sociale alienato limita nelle sue potenzialità". È impressionante: Habermas capisce il cuore del problema, e subito dopo lo rifiuta.

Il lettore sa già che la mia interpretazione del pensiero di Marx, esposta in alcuni capitoli precedenti, è incentrata sulla valorizzazione della categoria modale di potenzialità ontologica (il *dynamei on* di Aristotele) e sulla interpretazione marcusiana del pensiero di Hegel come pensiero della razionalizzazione dialettica di una realtà che è a sua volta potenzialità disponibile a farsi razionalizzare, in quanto le condizioni storiche lo possono permettere. È quindi impressionante per me rilevare che Habermas, nello stesso momento in cui dice in modo ipocrita ed anguillesco che l'alienazione non ha un "indice storico" (traduzione: non esiste se non come opinione e fantasticheria premoderna, indegna dell'epoca presente della razionalizzazione scientifica e del disincanto del mondo), capisce perfettamente che questo concetto si situa nello spazio aperto dell'arco che va da Aristotele a Hegel. Devo quindi concluderne che l'esito habermasiano è certo un esito personale, ma è anche e soprattutto un *esito sociale di gruppo,* il gruppo degli universitari cui viene assegnato il compito sacerdotale di definire teologicamente la modernità, e di emettere quindi scomuniche socialmente legittimate contro tutti i "metafisici", i "premoderni", ecc.

Torniamo ora al nostro amico Jean-François Lyotard. Ho già fatto notare in precedenza che l'*unica* grande-narrazione che interessa a Lyotard è la quinta, il grande racconto marxista dell'emancipazione, e parlo per conoscenza diretta di causa, perché vivevo a Parigi nell'anno 1965, l'anno in cui si è realizzata "in diretta" la *morte di Dio* ed il connesso *disincanto.* Non ho potuto assistervi in diretta (accidenti!) ma per testimonianza di amici e compagni del tempo so perfettamente che cosa è successo. Lyotard faceva parte di un gruppo *gauchiste* (poi si vedrà perché ho mantenuto il termine francese, che è *intraducibile* in italiano) chiamato *Socialismo o Barbarie,* animato dal greco Cornelios Castoriadis, in cui si univano l'*eresia marxista* e l'*ortodossia marxiana.* Questo gruppo "esplose" nel 1965, ben tre anni prima del mitico 1968, per cui quando arrivò il grande carnevale del 1968 i suoi membri non erano già più "eremiti", perché erano già informati della morte di Dio. Fra di loro, il fenomenologo universitario Lyotard, nato a Parigi nel 1924 (e morto poi a settantatré anni nell'aprile del 1998), era il più filosoficamente dotato. E fu lui infatti ad elaborare filosoficamente il disincanto della morte di Dio, ed a chiamarlo "postmoderno", che deriva da una crisi interna al *gauchisme* francese.

Quale morte di Dio? Ma con tutta evidenza la morte nella credenza delle capacità rivoluzionarie "modali" della classe operaia, salariata e proletaria, nazionale ed internazionale. Voglio insistere ancora sul concetto che in questa posizione si concentrava il massimo di eresia marxista e di ortodossia marxiana, e chi non capisce questo si interdice la comprensione della dinamica di questo disincanto.

Il *gauchisme* in senso proprio non deve essere confuso con il fenomeno che in italiano viene connotato come "estremismo". In parole semplici, l'estremismo è quella posizione (o insieme di posizioni) che riconosce legittimo nell'essenziale il comunismo storico novecentesco ed il suo paradigma politico leninista (in sintesi, la necessità del partito politico organizzato, e di fatto militarizzato, per fare la rivoluzione e per permettere alla classe operaia di passare dall'*In Sé,* puramente

economicistico e sindacalistico, al *Per Sé* politico comunista), ma che però lo "estremizza", e cioè lo radicalizza a sinistra, ritenendo troppo moderate, riformiste, integrate ed opportuniste le sue grandi organizzazioni politiche e sindacali. In questo estremismo di sinistra ci sono posizioni ideologicamente molto diverse, di cui ne ricorderò solo tre, il neostalinismo dopo il 1956, il trotzkismo a partire dagli anni trenta (la fondazione della *Quarta Internazionale* avviene nel 1938, e l'uccisione di Trotzky in Messico da parte di un sicario di Stalin nel 1940), ed infine il maoismo filocinese a partire dai primi anni sessanta del Novecento. Queste posizioni possono essere considerate "estremiste", anche se ovviamente esse non si autocertificano in questo modo, linguisticamente spregiativo.

Il *gauchisme* è un'altra cosa. Il *gauchisme* respinge frontalmente e senza compromessi l'intero sistema di legittimazione storica del comunismo dopo il 1917, sia nella variante ortodossa che nelle varianti eretiche. E lo fa in nome di una ortodossia marxiana, che si unisce ovviamente con il massimo dell'eresia marxista. E l'ortodossia marxiana consiste nel prendere alla lettera l'idea di emancipazione diretta dei lavoratori, considerati capaci di attuare una integrale autogestione economica delle unità produttive ed un integrale autogoverno politico dei cittadini-compagni. Il gruppo *Socialismo o Barbarie* (il termine risale a Rosa Luxemburg, e storicamente il gruppo nasce alla fine degli anni quaranta come eresia trotzkista) è per l'appunto la quintessenza del *gauchisme*, perché non frappone alcuna mediazione fra il soggetto emancipatore (e cioè la classe operaia, salariata e proletaria) e la pratica del comunismo, inteso marxianamente non come un partito, o un partito-Stato, ma come «il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti».

Tutto questo, però, frana nel 1965. Diamo la parola direttamente a Lyotard, un testo notevole anche letterariamente: «Appartengo ad una generazione per la quale la politica era tragica, perché significava giocarsi sul terreno politico un'alternativa in un certo senso metafisica e non soltanto politica. Si trattava di rovesciare quel simulacro di soggetto della storia, che si chiama "capitale", e di sostituirlo con l'autentico soggetto, che secondo il nostro modo di vedere era il proletariato. Questa alternativa in fondo viene da un'antica tradizione, quella della *Città di Dio* di Agostino. Si tratta appunto di vincere il Male e di realizzare il regno dei cieli sulla terra. Sotto questo riguardo è chiaro che Marx appartiene ad una perdurante rappresentazione della storia umana. E poi, dieci o quindici anni fa, è venuto visibile che il soggetto alternativo, cioè il proletariato, era un'"idea della ragione", non aveva realtà [...] tutto ciò che è avvenuto dopo il 1945 ha mostrato che la solidarietà tra le classi operaie non esisteva. Il movimento di solidarietà, di cui Marx aveva sempre fatto il criterio dell'esistenza del proletariato, non è riuscito a svilupparsi [...] mi sono ritirato nel 1965, ed è stati ben più di un semplice cambiamento di vita. È stato un disastro, ed è stata per me una crisi enorme, una crisi direi esistenziale [...] quel grande racconto di emancipazione che la politica moderna ha prodotto è finito, non è più credibile, ed abbiamo a che fare con un enorme sistema, che si chiamava una volta capitalismo, e che non ha più "sfidanti". Il terzo mondo, infatti, non è uno sfidante».

Queste affermazioni di Lyotard sono talmente chiare da non rendere neppure necessaria una particolare esegesi. Nel suo distacco dal marxismo (l'*unica* grande narrazione che gli interessa veramente "superare", più però nel senso della *Überwindung*, l'abbandono, che nel senso della *Aufhebung*, il superamento-conservazione) Lyotard fonde insieme la morte di Dio nicciana, il disincanto weberiano e l'avvento del dispositivo intrascendibile della tecnica heideggeriana. Ciò che è francamente ammirevole in Lyotard è la sincerità e l'onestà intellettuale di quanto dice. Egli non lascia alcuna "ombra" sul suo percorso.

Si dirà che non bisogna trasformare in "fatto epocale" la crisi politica di un ristrettissimo gruppo di *gauchistes* parigini alla metà degli anni sessanta del novecento. Ma allora, non vedo perché si dovrebbe trasformare in fatto epocale l'affermazione di un piccolo-borghese tedesco baffuto e pieno di penosi pregiudizi classisti, secondo cui Dio sarebbe morto, gli eremiti non se ne sarebbero accorti, gli umani, troppo umani continuerebbero ad adorarlo per il loro incurabile nichilismo passivo, gli uomini superiori si limiterebbero a chiamare "Dio" l'uomo, senza tentare alcuna alchemica trasvalutazione dei valori, ed infine gli ultimi uomini ne trarrebbero le conseguenze che, dal momento che Dio è morto, tutto diventa possibile (in quanto al presunto *Übermensch*, insisto nella mia tesi che esso non esiste, non può esistere, non è mai esistito, non esisterà mai, ed è solo una sublimazione fantasmatica di un delirio di onnipotenza-impotenza, e cioè di una onnipotenza astratta e di una concreta impotenza, che è *esattamente* il profilo della condizione umana media nel capitalismo). Eppure, se la filosofia prende sul serio Nietzsche (e fa molto bene a farlo), deve prendere anche sul serio Lyotard. Personalmente, lo prendo tanto sul serio che ritengo che bisogna proprio partire dalla sua diagnosi-prognosi.

Lyotard effettua un *harakiri* del *gauchisme* assolutamente corretto. È infatti verissimo che l'ortodossia *gachiste* non tiene. Non è vero, infatti, che la classe operaia, salariata e proletaria è il soggetto emancipatore dell'intera umanità. In proposito, non ha nemmeno senso insistere troppo su sciocchezze filologiche, per cui per Marx il soggetto era in realtà il lavoratore collettivo cooperativo associato, dal direttore di fabbrica all'ultimo manovale, alleato con le potenze mentali sprigionate dalla stessa produzione capitalistica, definite da Marx con il termine inglese di *general intellect*. Tutto vero, ma anche tutto oggetto di sapienti chiacchiere seminariali. Lyotard non ci invita ad una serie di dubbi metodologici sul come interpretare correttamente Marx (roba da nullatenenti!), ma ci pone un dubbio iperbolico: la salvezza è ancora possibile?

Sarebbe sciocco che cercassi di rispondere sommariamente a questa domanda in qualche pagina frettolosa. Risponderei così: la salvezza, definita in modo religioso (non a caso Lyotard cita Agostino) probabilmente *non esiste*, ed aveva ragione Spinoza a consigliare di abbandonare il modo di pensare teologico-utopico-messianico; la classe operaia e proletaria, che Marx riteneva con ottime e serissime ragioni una classe generale universalistica, probabilmente non lo è per nulla, il che non significa però che debba continuare ad essere un insieme di "schiavi salariati"

(Marx), cui si estorce il plusvalore assoluto e relativo, questo sì del tutto *esistente*; e tuttavia questi due rilievi "disincantati" non colpiscono e non "falsificano" il valore conoscitivo e veritativo di una filosofia dell'essere umano che aspira a cercare nella storia, ed in particolare nel presente come storia, il luogo in cui cercare il significato della storia stessa. Conosciamo ormai a memoria tutte le sofistiche argomentazioni di chi a sostenuto in passato e sostiene oggi che la storia *non* ha nessun significato, e che la "virilità" consiste nel proclamarlo. Questa *Viagra-Philosophy* ha smesso da tempo di intimidirmi, anche se il suo potere di intimidazione è forte in coloro che sono sensibili all'approvazione ed alla disapprovazione del sacerdozio mediatico-universitario. E comunque la lezione di Lyotard ormai l'ho capita: il postmoderno filosofico, dal punto di vista soggettivo, è il frutto di una sofisticata elaborazione del lutto per la morte di Dio (o meglio, del Dio marxista), morte di Dio sublimata in un disincanto weberiano ed in una riduzione dei rapporti sociali di produzione in dispositivo (*Gestell*). E così, l'esperienza illusoria-delusoria di un'intera generazione (e delusoria perché prima illusoria, essendo la delusione sempre nutrita da precedenti illusioni) viene ipostatizzata in disincanto e fine capitalistica della storia. Non conosco il futuro, ma scommetterei che i nostri discendenti saranno molto severi su questo episodio.

Tutto ciò che è stato detto fin qui su Lyotard e Habermas tocca soltanto la giustificazione ideologica del postmoderno, e la giustificazione ideologica non fa parte della struttura, ma solo della sovrastruttura. E tuttavia in un'opera ispirata alla deduzione sociale delle categorie la critica sovrastrutturale non basta. Il postmoderno è la sovrastruttura di una struttura, e questa struttura è la produzione postmoderna. In proposito Fredric Jameson coglie il punto essenziale parlando del postmoderno come dell'ideologia dell'epoca della produzione flessibile, e David Harvey coglie nel segno quando parla di spostamento dal tempo allo spazio ed alla sua centralità simbolica come caratteristica essenziale del paradigma postmoderno. Vi sarebbero anche altre importanti determinazioni, ma i parametri indicati da Jameson e da Harvey (la *flessibilità* e la *spazialità*) sono secondo me sufficienti per impostare la discussione.

Ovviamente, bisogna prima respingere cortesemente alcune determinazioni del tutto illusorie della postmodernità. Ad esempio, non è vero quello che sostiene il noto e celebrato sociologo Bauman, per cui vivremo da tempo in una "società liquida". Bauman utilizza la metafora della liquidità per alludere al caleidoscopio di mobilità, viaggi facili, diversificazione e legittimazione degli stili di vita, capricci del consumo, fine delle appartenenze ideologiche rigide, ecc. Sarebbe questa la liquidità, che si contrappone metaforicamente alla "solidità" del tempo della produzione fordista, dello Stato sociale dalla culla alla tomba, delle appartenenze politiche rigide, ecc. A questo livello superficialissimo la metafora di Bauman della liquidità contrapposta alla solidità rigida potrebbe anche sembrare vera, ma appena si approfondiscono un po' le cose vediamo subito che non è vera. La società apparentemente «liquida» di oggi si basa su di una piattaforma rocciosa e solidissima, costituita da una sorveglianza capillare, da un crescente controllo, da

una militarizzazione mercenaria (i cosiddetti *contractors*), da un'atmosfera di guerra al terrorismo che è in realtà una forma di legittimazione del diritto dell'impero ideocratico USA di dominare il mondo, ecc. Non conosco infatti nulla di più "pesante" della precarizzazione diffusa del lavoro, della svalorizzazione crescente della forza-lavoro operaia, impiegatizia e salariata, degli orari sempre più lunghi e sempre più intensi, ecc. Non discuto la buona fede di Bauman nella sua sciocca proposta sociologica di una inesistente società liquida. Ma chiamare "liquida" la società più "pesante" mai esistita nella storia significa confondere il superficialissimo fenomeno dell'indebolimento delle identità "collettive" fordiste con il ben più profondo fenomeno dell'*appesantimento* oligarchico, finanziario e globalizzato del moderno capitalismo. Nello stesso modo, così come non esiste la società "liquida" di Zygmunt Bauman, non esiste nemmeno il "pensiero debole" di Gianni Vattimo. Ciò che è stato chiamato per un ventennio in Italia ed in Francia "pensiero debole" è semplicemente il processo di indebolimento e di sparizione, all'interno della comunità degli intellettuali universitari, della credibilità del pensiero di Marx e di tutte le forme di organizzazione informale identitaria della religione sociologica degli "intellettuali di sinistra" (sartrismo ed althusserismo in Francia, francofortismo in Germania, operaismo multicolore in Italia, ecc.). In realtà, la tesi di fondo di questo presunto "pensiero debole" era la più forte che potesse mai essere concepita, e cioè l'affermazione della gabbia d'acciaio di Max Weber, della fine delle grandi narrazioni di Lyotard, della compiuta secolarizzazione religiosa di Löwith e della risoluzione della metafisica in tecnica planetaria di Heidegger. Chiamare "debole" questo pensiero significa chiamare "deboli" le corna di un toro andaluso.

Si tratta pur sempre, infatti, di dotarsi di una periodizzazione "strutturale" della storia del capitalismo. Senza una periodizzazione strutturale, oscilleremo sempre fra teorie suggestive, ma del tutto sovrastrutturali (l'epoca dell'*io minimo* e del *narcisismo* di Lasch, la *società liquida* di Bauman, *pensiero debole* di Vattimo, ecc.). Non esiste ovviamente una periodizzazione perfetta, e non può esistere. Ma esistono periodizzazioni più credibili di altre.

Secondo la periodizzazione proposta da Ernest Mandel e da Fredric Jameson, si possono distinguere tre stadi dello sviluppo capitalistico. In un primo stadio, siamo di fronte ad un capitalismo del libero mercato, la cui base tecnica preponderante è la macchina a vapore, e la norma culturale egemonica il realismo. In un secondo stadio, siamo di fronte ad un capitalismo monopolistico a base ancora prevalentemente nazionale (Stato-nazione), la cui base tecnica preponderante è l'industria meccanica ed elettrica, e la cui norma culturale egemonica è il modernismo. In un terzo stadio, infine, siamo di fronte ad un capitalismo transnazionale globalizzato dei consumi, la cui base tecnica preponderante è costituita dalle nuove tecnologie, e la cui norma culturale preponderante è costituita dal postmodernismo (che più avanti analizzerò più in dettaglio seguendo alcuni suggerimenti di David Harvey). A me sembra che questa periodizzazione, pur non priva di plausibilità, sia molto rigida ed economicistica, e non sia pertanto soddisfacente per i nostri scopi.

Perry Anderson propone invece di collocare storicamente l'esaurimento del modernismo nei trent'anni che seguono il 1945 e la fine della seconda guerra mondiale, i trent'anni appunto 1945-1975 definiti da Hobsbawm "i trenta anni gloriosi" del secolo breve 1914-1991. Questo esaurimento è dovuto alla dislocazione storica di tre coordinate strutturali che avrebbero invece caratterizzato il periodo precedente, e che enumero:

1) La persistenza (fino alla fine dell'Ottocento) di pezzi interi di *ancien régime*, accompagnati dai loro canoni consacrati di produzione artistica. La codificazione di questi ultimi stabilisce una scala di valori culturali contro i quali il modernismo insorge. In questo modo, l'esistenza di una *avversario comune* unifica le pratiche estetiche del modernismo nascente.

2) Il momento storico del modernismo nascente è quello della seconda rivoluzione industriale (telefono, radio, automobile, aereo, ecc.). L'immaginario sociale del modernismo è quindi segnato in modo congenito dalle forme tecnologiche delle invenzioni di questa rivoluzione.

3) La congiuntura storica del modernismo corrisponde ad un diffuso sentimento di attesa di una rivoluzione sociale. La prossimità immaginata della rivoluzione è intrattenuta da una tensione sociale permanente, che si manifesta attraverso conflitti di classe aspri e duri.

Secondo Anderson la crisi di queste tre coordinate è la premessa dell'apparizione del post-moderno: sparizione dell'ordine agrario e semi-aristocratico, affermarsi massiccio del fordismo, esaurimento delle ondate di innovazione tecnologica della seconda rivoluzione industriale, sparizione del senso di prossimità temporale della rivoluzione socialista. Mi sembra che questo modello di Anderson sia migliore di quello di Jameson-Mandel, perché meno economicistico. E tuttavia, in esso non sono rinvenibili alcuni dati storici che ci interessano.

Questi dati sono parzialmente presenti in una recente periodizzazione proposta dagli studiosi francesi Luc Boltanski e Eve Chiapello. Secondo questo modello, in una prima fase il capitalismo si costituisce nella "emersione" della borghesia imprenditoriale vera e propria dalla precedente incorporazione del magma dei ceti del "terzo Stato", e questo dà luogo a quella particolare etica capitalistica rilevata da Max Weber, unita ovviamente all'insieme unitario di costituzione di "valori" capitalistici, che sono peraltro il semplice riflesso delle istituzioni capitalistiche vere e proprie, di tipo politico, economico, militare, scolastico, familiare, ecc. In una seconda fase, invece, trovano un momento di alleanza politico-culturale due distinte critiche del capitalismo, la critica economica delle classi lavoratrici a bassi redditi ed a consumo incerto, e la critica artistica della piccola borghesia scolarizzata insoddisfatta dell'ipocrisia e del conservatorismo tradizionalistico della borghesia "arrivata" e soddisfatta di sé.

È questo il periodo in cui stabilisce quella alleanza fra critica economica e critica culturale che costituisce la cosiddetta "cultura di sinistra", e che viene pensata

come permanente, laddove si tratta invece soltanto di una "finestra storica" temporanea, anche se destinata a durare per circa un secolo.

La critica sociale e la critica artistica del capitalismo vedono spezzarsi la loro alleanza con l'entrata in crisi della terza fase del capitalismo. In questa terza fase, infatti, il capitalismo riesce a liberalizzare integralmente i costumi di vita familiari e sessuali (pensiamo al mitico Sessantotto, mito di fondazione di un ipercapitalismo postborghese pienamente "liberalizzato"). Si rompe così la precedente alleanza fra critica economico-sociale e critica artistico-culturale al capitalismo, ed è errato interpretare questa rottura come un "tradimento" degli intellettuali piccolo-borghesi "artistici" nei confronti dei lavoratori "economici". Si tratta semplicemente della fine di un'alleanza temporanea che la falsa coscienza necessaria degli agenti storici aveva pensato in termini di "alleanza organica" per il socialismo, laddove invece si trattava soltanto della temporanea contiguità di progetti del tutto divergenti.

Di tutte queste periodizzazioni, quella di Boltanski e Chiapello mi pare la più acuta, ed anche quella più utile per capirci qualcosa. Partendo da essa, ed "incrociandola" con alcune acute dicotomie culturali proposte da David Harvey, possiamo avviarci a "stringere" il nodo storico della questione che ci interessa.

La base economica da cui occorre dedurre socialmente quasi tutte le categorie del cosiddetto "postmoderno", che seguendo Boltanski e Chiapello definirò semplicemente la "terza età del capitalismo", quella in cui si dissolve la precedente alleanza fra critica economica e critica artistico-culturale del capitalismo, e vengono meno le bisecolari identità complessive borghese e proletaria, è *l'allargamento della forbice fra ricchi e poveri* nelle metropoli capitalistiche, e negli USA in primo luogo. Dal momento che il presidente USA è stato incoronato imperatore del mondo capitalistico globalizzato dal circo mediatico-universitario, è evidente che tutta l'attuale "cultura" (tra virgolette, ovviamente, trattandosi paradossalmente di un riflesso di un'epoca della compiuta "incultura") si diffonde a cascata partendo dagli USA e poi ricadendo nelle province, protettorati, proconsolati, ecc.

Si parla, ovviamente, di ricchi e poveri in senso relativo, benché anche la povertà assoluta aumenti (pensiamo ad un fenomeno oggi considerato negli USA normale come gli *homeless*, i senzacasa, fenomeno che avrebbe attirato la massima indignazione sociale quando la piccola borghesia aveva ancora una cultura improntata hegelianamente alla "coscienza infelice"). Nell'epoca della massima estrazione marxiana del plusvalore relativo, grazie al macchinismo industriale, anche la forbice fra ricchezza e povertà diventa relativa. Da un lato, aumenta l'enorme massa di lavoro flessibile e precario, con conseguente precarizzazione progettuale della vita, il che fa venire meno i presupposti sociali della visione hegeliana del mondo. La visione hegeliana del mondo, infatti, non solo si basava sull'acquisizione di una autocoscienza sociale di un mondo dotato di senso (laddove il mondo di oggi è programmaticamente insensato), ma si riferiva anche al conseguimento di un'identità etica stabile, fondata sui tre presupposti della famiglia eterosessuale riproduttiva, della professionalità acquisita e poi praticata per tutta la vita, ed infine dello Stato-nazionale sovrano sull'economia e non occupato da basi militari straniere. Tutto

questo, evidentemente, non connota più il mondo di oggi *strutturalmente*, ed ecco perché *sovrastrutturalmente* il circo intellettuale asservito deve alzare un polverone per colpire la famiglia eterosessuale stabile, il sistema scolastico "serio" tendente a formare professionalità stabili e sicure, ed infine la sovranità economica e militare dello Stato nazionale, considerata un "ferrovecchio" nell'epoca del cosiddetto "avvento della globalizzazione".

La dicotomizzazione della società è peraltro evidente a tutti gli osservatori attenti. Non conosco New York, Los Angeles e Tokyo, ma conosco bene Londra e Parigi. Ebbene chi ha conosciuto Londra e Parigi negli anni sessanta del novecento, sa bene che oggi la forbice fra ricchi e poveri è talmente aumentata da caratterizzare ormai la formazione di quartieri-città diversi ed antagonistici, letteralmente impensabili allora. E questo è avvenuto in un cinquantennio in cui sono stati al "governo" (al governo, non certo al potere, il potere nel capitalismo di oggi è *esclusivamente* nelle mani delle oligarchie finanziarie, dette con fervore religioso "giudizio dei mercati") personaggi "socialisti" come Mitterand o "laburisti" come Blair. Se si vuole cercare una "prova" della totale irrilevanza della politica nel determinare lo sviluppo sociale, ebbene questa è una prova grande come la montagna dell'Everest.

Come ho detto, la vecchia piccola borghesia era il luogo sociale dell'irrequietezza e della coscienza infelice, che trovava pensatori "sovrastrutturali" che in qualche modo cercavano di interpretarla (Nietzsche, Heidegger, Adorno, ecc.). Ma i sociologi notano che oggi nel mondo sta formandosi un aggregato che definiscono *new global middle class*, e che non ha più nulla a che fare con i vecchi ceti medi. Ci vorrebbe un Simmel per descriverne i modi di vita, ma Simmel è morto e – come direbbe Woody Allen, massima espressione della depressione sociale contemporanea ancora capace di autoironia – anche noi non ci sentiamo troppo bene. Questa *new global middle class*, unificata da viaggi facili, dall'umanitarismo distratto e superficiale, da un inglese turistico-operazionale della comunicazione semplificata e standardizzata, da un multiculturalismo indotto in funzione della distruzione della propria cultura nazionale, dall'accettazione conformistica del politicamente corretto circostante (femminismo di "genere", pacifismo rituale e puramente narcisistico-ostensivo, ecologismo da pubblicità di fette biscottate, falso interesse caritativo verso i "migranti", ecc.), non è più ovviamente la vecchia piccola borghesia. Sta qui il famoso passaggio dal paradigma Hegel-Marx al paradigma Nietzsche-Heidegger, che la cultura mediatico universitaria dà per ovvio e scontato (aggiornarsi, *please*), laddove invece non è per nulla in grado di darne un'analisi storico-genetica ed ontologico-sociale.

L'inizio del processo di dicotomizzazione sociale (da un lato, grande massa di lavoro flessibile e precario, dall'altro, formazione della nuova classe media globale priva di coscienza infelice, e *quindi* amica della "differenza" e nemica della "dialettica") può essere grossomodo posto nel 1973. Da quell'anno data la caduta progressiva del potere d'acquisto dei salari operai americani. Negli anni Cinquanta del Novecento un solo salario operaio medio era in grado di sopperire ai bisogni,

e quindi di riprodurre, una famiglia di quattro persone. Un sondaggio dell'agosto 1991 (l'anno del crollo del comunismo storico novecentesco, accolto da tutti gli sciocchi come l'inizio augusteo di una *pax americana* e di un'epoca di libertà e benessere per tutti) rilevava che il reddito accumulato da una coppia tipo della classe operaia bianca, entrambi destinati ad impieghi precari, era equivalente al 44 per cento di un operaio qualificato di trent'anni prima.

È *questa* la base materiale del postmoderno, anche se coloro che rifiutano il metodo strutturale di Marx potranno pensare che ad un certo punto, per "illuminazione", le persone colte si rendono improvvisamente conto che l'utopia degenerare sistematicamente in terrore, che Dio è morto, che siamo soli nell'universo insensato, che non c'è la dialettica ma solo la differenza, che la cosa migliore è il politeismo dei valori che non ti impone obblighi "etici" comunitari ma solo il formalismo della norma giuridica astratta, che il "genere" non è più il genere umano oppure l'ente naturale generico (*Gattungswesen*), ma è il "genere" inteso come coscienza sessuale separata nei tre sessi consentiti (maschi, femmine, ed infine *gay* e lesbiche), ecc.

Finanziarizzazione del capitale e globalizzazione dell'economia sono quindi i pilastri strutturali della terza età del capitalismo, con conseguente riclassificazione integrale della struttura sociale (nuovo "proletariato" flessibile e precario, e classe media globale priva di coscienza infelice se non nella forma depotenziata e manipolata dell'umanitarismo genericamente "buonista" e dei diritti umani a geometria variabile e soprattutto a bombardamento unilaterale incorporato). La scienza si è adeguata, mentre la filosofia e l'ideologia no. Per questo, bisogna prima ritornare ancora una volta sia sull'una che sull'altra, per capire le dinamiche di mistificazione e di manipolazione che le hanno colpite, e che le stanno ancora colpendo furiosamente.

Per quanto riguarda la filosofia, non è più necessario ripetere ancora in dettaglio ciò che ho già detto almeno una decina di volte (ma *repetita juvant*), e cioè che i poteri oligarchici di oggi devono in tutti i modi delegittimare la sua sovranità conoscitiva e veritativa e ridurla o a passatempo filologico universitario, oppure a consulenza psicologica per disadattati "colti" (al normale disadattato poco culturalizzato basta il *prozac*). Hegel ovviamente resta sempre il bersaglio principale, appunto perché Hegel è riuscito in massimo grado a legare insieme il concetto della filosofia come sistema delle conoscenze razionali (*Schulbegriff*) ed il concetto mondano della filosofia come insieme di ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo (*Weltbegriff*). Marx resta parimenti intollerabile ed insopportabile per le sue idee "politiche" comuniste, anche se si sta sviluppando un tentativo di neutralizzarlo come profeta barbuto della globalizzazione capitalistica. Certo, piccoli gruppi universitari ultraspecializzati di hegelologi e di marxologi continuano ad esistere e vengono anzi mantenuti ed incoraggiati all'interno della divisione del lavoro sociale universitario, ma *deve essere ben chiaro* che nessuna "ricaduta" espressiva di tipo politico-sociale può essere tollerata, pena diffamazione immediata ed esclusione dai riti di accettazione della comunità universitaria, non importa se religiosa o laica, di centro, di sinistra o di destra.

E tuttavia l'enigma sociale non sta in questa ovvia constatazione, ma sta altrove, e cioè su quali siano le determinanti sociali sottostanti che fanno sì che non si sviluppi una reazione culturale ed una indignazione sociale. Ancora una volta, l'enigma culturale del medioevo non sta nel fatto che venivano bruciati gli eretici sul rogo, già ampiamente torturati con tenaglie roventi, ma sta esclusivamente nel fatto che vi fosse un ampio consenso sociale per simili comportamenti istituzionalizzati. È questo, e solo questo, l'enigma. Per questa ragione, il fatto che la cultura della finanziarizzazione del capitale, della globalizzazione economica e dell'approfondimento della forbice sociale fra le (nuove) classi respinga Hegel e Marx non è un problema difficile da risolvere, ma è un vero e proprio segreto di Pulcinella. La mancanza di reazione, invece, è un problema.

Lo ritengo un dato storico provvisorio, anche se si tratta di qualcosa che va ben oltre la prospettiva della mia restante vita terrena. Lo scrittore portoghese premio Nobel José Saramago ha scritto: «Dire che l'idea socialista è morta nel 1989 significa cadere in una tentazione molto comune nell'uomo, che avendo una vita breve tende sempre a pensare che qualche altra cosa muoia prima di lui». Non si poteva dire meglio. Marx ha scritto che «per le epoche storiche, così come per le epoche geologiche, non esistono linee di demarcazione rigide». Molto ben detto. L'epoca detta premoderna, quella detta moderna e quella detta postmoderna si intrecciano l'una con l'altra. Per questa ragione non possiamo andare oltre ad una approssimazione necessariamente incerta ed imprecisa.

David Harvey, geografo di professione, ha scritto un testo fondamentale sulla postmodernità che considero la migliore approssimazione esistente. Si può fare di meglio, ma per il momento possiamo servirci dei suoi schemi di interpretazione. Da buon allievo di Hegel, io penso che le dicotomie dovrebbero essere dialettizzate. Ma mentre le dicotomie formalistiche di tipo neokantiano di Norberto Bobbio e dei suoi allievi "operaisti" non permettono di capire *nulla* della realtà di oggi, le dicotomie di Harvey colgono almeno qualcosa di ciò che si muove. Io mi limiterò qui a discuterne ed a enumerarne soltanto alcune, tralasciandone molte altre:

1) *Dicotomia Tempo* (modernità) e *Spazio* (postmodernità). Il progetto moderno borghese si è costituito nel settecento intorno alla riformulazione del tempo storico come tempo del progresso, smantellando e destrutturando il vecchio tempo religioso, che a sua volta non era già più da tempo messianico (come hanno opinato erroneamente Löwith e Lyotard), ma era il tempo ciclico dell'eterno ritorno degli stessi ceti e delle stesse classi, oltre che degli stessi metodi produttivi e della stessa estorsione della rendita agraria feudale e signorile. Il tempo degli investimenti produttivi e dell'attesa dei profitti e degli interessi è un tempo lineare orientato in avanti, e non può più essere il tempo dei ritorni sicuri delle stagioni e della riscossione delle rendite agrarie. Ma oggi, con la mondializzazione planetaria della produzione capitalistica (la cosiddetta "globalizzazione"), il tempo si è integralmente realizzato in spazio. Harvey forse non lo sa, ma ciò che dice corrisponde quasi integralmente alla diagnosi heideggeriana della risoluzione della metafisica

occidentale in tecnica planetaria. La metafisica, infatti, si organizza intorno ad una interpretazione del tempo, mentre la tecnica si organizza intorno al dominio sullo spazio.

2) *Potere dello Stato-nazione* (modernità) e *Potere Finanziario Multinazionale* (postmoderno). Tutti sanno che la grancassa mediatica ci ripete ogni giorno in modo asfissiante che lo Stato-nazione è morto. In realtà, alcuni stati-nazione sono ancora legittimati (fondamentalmente USA, Israele, e stati di lingua inglese, più vassalli tipo Olanda e Danimarca), mentre sono tutti gli altri che sono sbrigativamente invitati a togliersi dai piedi (la Francia è in particolare oggetto di pressanti *ultimatum* a far finire la cosiddetta "eccezione francese" – e cioè l'indipendenza nazionale – e su questo obiettivo è stato mediaticamente costruito il cosiddetto fenomeno-Sarkozy, sperando che questo signore faccia finire la scandalosa eccezione gollista, che Dio preservi la memoria del generale De Gaulle). Il potere finanziario multinazionale, infatti, è veramente multinazionale, ma non potrebbe esistere senza la suprema garanzia politico-militare dell'impero americano. E questo spiega il fatto, altrimenti inspiegabile, che a sessantotto anni (1945-2013) dalla fine della seconda guerra mondiale gli USA continuino ad occupare militarmente paesi che hanno "liberato" fra il 1943 e il 1945. Chi ha un'altra spiegazione di questo enigma servile e scandaloso me la comunichi, e gliene sarò grato. Ma non penso proprio che ve ne sia un'altra.

3) *Profondità* (moderna) e *Superficie* (postmoderna). Il pensiero moderno (Hegel e Marx in particolare) riteneva che *sotto* la superficie delle cose ci fosse una sostanza che le sorreggeva. Pensiamo al concetto di sostanza in Aristotele, che riteneva correttamente che vi fosse una sostanza (*hypokeimenon*) a sorreggere gli accidenti naturali e sociali. La filosofia era quindi pensata come uno scandaglio capace di andare in profondità per spiegare la superficie. Ma ora la superficie sostiene arrogantemente di non avere nessun bisogno di essere spiegata, perché la sua riproduzione spaziale (e cioè la globalizzazione capitalistica) basta a sé stessa. E infatti, se il disincanto del mondo porta al politeismo dei valori, e il politeismo dei valori si realizza concretamente in pluralismo di infiniti stili di vita dipendenti non più da un riferimento metafisico, ma da un differenziato potere d'acquisto, non c'è più posto per una profondità, ma solo per una superficie di libero scorrimento del denaro.

4) *Produzione ed originalità* (moderno) e *riproduzione e pastiche* (postmoderno). In più *Avanguardismo Artistico* (moderno) e *Commercializzazione Artistica* (postmoderno). Il tempo delle avanguardie, artistiche e letterarie, è ancora il tempo che Boltanski e Chiapello chiamano della critica artistica del capitalismo e della "ipocrisia" borghese. Ma venuto meno questo periodo storico, con la liberalizzazione integrale postborghese dei costumi sessuali e comportamentali, l'avanguardismo artistico diventa bene di rifugio per capitalisti, che acquistano a carissimo prezzo

le scatolette di "merda d'artista", adeguatamente "quotata" nel mercato dell'arte. Il fatto che lo sciagurato che ha inscatolato la propria merda chiamandola "merda d'artista" non venga cacciato a calci giù per le scale, ma venga ricompensato con quotazioni da capogiro, spiega meglio di ogni altra analisi estetica la degradazione che la commercializzazione integrale comporta nella stessa attività artistica.

5) *Etica protestante del lavoro* (moderno) e *Liberalizzazione del costume* (postmoderno). Qui Harvey dicotomizza opportunamente quanto ho già avuto modo di rilevare. Il capitalismo non ha infatti un profilo morale permanente, ma funzionalizza i sistemi morali al suo sviluppo ed alle sue fasi riproduttive. I rilievi di Max Weber sul ruolo del concetto protestante di *Beruf* (vocazione-professione) riguardano infatti soltanto la sua fase di "decollo" (*take off*), in cui era necessario demarcarsi dai comportamenti di spreco, lusso, consumo ed esibizione delle classi signorili. In Inghilterra l'ipocrisia anglicano-puritana ci aggiunge il cosiddetto moralismo vittoriano, per cui nella città con il maggior numero di puttane al mondo era considerato politicamente scorretto parlare delle "gambe" dei tavoli. E tuttavia questa fase borghese del capitalismo è solo provvisoria, perché la stessa necessità di allargare la base sociale e politica di consenso e di sottoporre al consumo capitalistici anche "aree comportamentali" prima sottratte al potere assolutistico dell'economia porta ad una crescente "liberalizzazione del costume". Si giunge infine alla tragicomica generazione detta del Sessantotto, mito transnazionale di fondazione del nuovo capitalismo liberalizzato e del "vietato vietare", in cui la scopata generalizzata e l'uso delle droghe "per liberare la coscienza" vengono trasfigurate per comportamenti anticapitalistici, laddove invece, *appunto perché* erano in parte antiborghesi, erano perciò stesso ipercapitalistici (nel senso della terza fase del capitalismo di Boltanski e Chiapello).

6) *Fallico* (moderno) e *Androgino* (postmoderno). La critica femminista alla precedente fallocrazia maschilista è un prodotto sociale ed ideologico, rivolto alla delegittimazione del precedente modello autoritario di famiglia borghese patriarcale. La famiglia borghese patriarcale, infatti, è incompatibile con la nuova struttura del "mercato giovanile", in cui i giovani devono diventare sovrani nell'acquisto dei modelli, preferibilmente griffati e dotati di *logo*. I genitori devono essere spossessati di qualunque residua sovranità "etica", che deve passare agli apparati pubblicitari, fortemente sponsorizzati dal circo mediatico-televisivo. Il padre, in altre parole, diventa un semplice "ufficiale pagatore" delle ossessive richieste di consumo dei figli. Anche la scuola, ovviamente, deve perdere ogni residua aura di cultura, e la vecchia figura del professore scienziato ed umanista viene sostituita da figure grottesche di animatori psicologici e da *prof* socialmente disprezzati. È anche interessante, sia pur socialmente poco osservato, che il titolo di "professore" venga riservato esclusivamente ai membri della casta universitaria, laddove sotto di essa c'è solo una penosa e frustrata plebaglia di *prof*, in cui il dimezzamento del titolo corrisponde al dimezzamento del prestigio sociale. I professori universitari

vengono così cooptati nella nuova classe media globale, mentre i *prof* ricadono nella nuova plebe flessibile.

Come comprende molto bene Harvey, questo presuppone uno spostamento dal vecchio modello fallico borghese al nuovo modello androgino postborghese. Certo, su questo terreno nascono anche esagerazioni da correggere, come l'esaltazione di modelle anoressiche e scheletriche che cadono morte al suolo, laddove l'immaginario maschilista frustrato deve rifugiarsi in tette gigantesche (su questo è interessante studiare i modelli matrimoniali tipici del capitalista di vecchio tipo, come ad esempio in Italia Silvio Berlusconi). Il modello androgino esalta ovviamente la centralità simbolica del *gay* maschile e femminile, che viene imposta mediaticamente come la figura sessuale centrale e più significativa della società contemporanea. In un mondo in cui non esiste più naturalità, sostituita dall'artificialità integrale della produzione capitalistica, è del tutto ovvio che anche il "genere" (*gender*) si scelga, ed uno non nasce più maschio o femmina, ma "sceglie" di diventare maschio o femmina.

Interrompo qui l'analisi delle dicotomie di Harvey (ma ce ne sono ancora decine, tutte geniali), per raccogliere le fila di tutto questo discorso in una formulazione il più possibile sintetica.

Non esiste ancora un'immagine filosofica soddisfacente della società contemporanea. Georg Simmel e Max Weber sono morti, ed anche noi non ci sentiamo troppo bene. Personalmente, non ritengo di disporne, ma penso di stare soltanto aggirarmi fra frammenti. E tuttavia, da allievo di Hegel e di Marx, penso che i cosiddetti "frammenti" siano *sempre* razionalmente ricomponibili e ritengo l'esaltazione estatica del frammento soltanto un effetto ideologico per ingenui (nel caso migliore) e per corrotti e deficienti (nel caso peggiore). Dire che la conoscenza conosce soltanto frammenti non ricomponibili significa soltanto consegnare la sovranità sull'intero alla riproduzione capitalistica assolutizzata e dichiarata "eterna" (la teoria della fine della storia del consulente del Pentagono Francis Fukuyama). Oggi praticamente *tutte* le concezioni filosofiche legittimate dall'apparato universitario sono teorie della fine capitalistica della storia (Lyotard, Habermas, ecc.). Concezioni filosofiche migliori (dialettica negativa di Adorno, critica della metafisica di Heidegger), che almeno conservano l'orizzonte del concetto di alienazione (sostanzialmente accettato sia da Adorno che da Heidegger), sono ancora legittimo oggetto di sapere universitario, ma non escono di fatto dalle aule e dai seminari delle facoltà di filosofia, perché non esistono più forze politiche che, sia pure in modo mediato, semplificato ed ideologizzato, possano recepire i loro contenuti critici. Adorno è ridotto a critico intelligente della cosiddetta "industria culturale", cosa che ovviamente è, ma che non coglie il punto essenziale del suo pensiero, che è invece la registrazione filosofica acutissima di due fatti intrecciati, l'impossibilità di aderire realmente al modello staliniano di socialismo, da un lato, e la progressiva degenerazione del vecchio capitalismo borghese in ipercapitalismo postborghese, dall'altro.

In quanto ad Heidegger, pensatore indiscutibilmente anticapitalistico, e *per questo* temuto, si alzano mediatici polveroni sul suo (in gran parte presunto) "nazismo" del discorso del rettorato del 1933 e si enfatizzano esclusivamente i suoi contributi sull'"arte". Ma essendo ormai oggi l'arte caduta completamente in mano ai pescecani del mercato dell'arte e dei suoi committenti oligarchici, il "parlare di arte" è quasi sempre chiacchiericcio universitario irrilevante, oppure simulazione per l'approntamento di mostre e di "eventi" finanziato da fondazioni bancarie ed altri evergeti postmoderni del *jet-set* semicolto locale ed internazionale.

La base strutturale del postmoderno è la finanziarizzazione del capitale e la globalizzazione geografica del capitale mondializzato (Harvey). A livello di periodizzazione capitalistica, il postmoderno è la proiezione ideologica della produzione flessibile (Jameson), ed è l'autorappresentazione ideologica della terza età del capitalismo, quella della fine dell'alleanza di critica economica e critica artistico-culturale del capitalismo (Boltanski-Chiapello). Dal punto di vista delle figura fenomenologica delle avventure dialettiche della coscienza, secondo l'insuperabile modello della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, il postmoderno inteso come disincanto rispetto alle grandi narrazioni trova la sua genesi in una particolare ideologia *gauchiste* francese, sintesi di eresia marxista di origine trotzkista e di ortodossia marxiana fondamentalista, che razionalizza la propria delusione verso la pittoresca incapacità storico-modale del proletariato in una sublimazione disincantata della mancanza di senso delle grandi narrazioni (Lyotard).

È possibile restaurare storicamente il punto di vista di Hegel e di Marx? È questo il grande enigma della storia presente. Ce ne sarebbe socialmente bisogno, vista la degradazione ecologica ed antropologica del pianeta, ma il fatto che ce ne sarebbe astrattamente bisogno non significa che sia anche concretamente possibile. Questo è l'enigma di oggi. Questo è il nostro tempo appreso nel pensiero. Per questo non basta interpretare il nostro mondo, ma è necessario trasformarlo.

Per questo, però, è necessario restaurare la legittimità della filosofia, proprio quella che alcuni hanno chiamato sprezzantemente la "filosofia per la filosofia". E bisogna allora "testare" la natura di una prospettiva filosofica che potremmo provvisoriamente chiamare "ontologia dell'essere sociale". Essa non ha un *copyright*, non appartiene né a Lukács né tantomeno a chi scrive. Appartiene alla libera discussione socratica.

XL.

La passione durevole per una filosofia dell'emancipazione. Note di analisi sull'ontologia dell'essere sociale di Lukács, e proposta articolata di sua rifondazione categoriale critica

Nell'ultima parte della sua vita (1956-1971) il filosofo ungherese di lingua tedesca G. Lukács (1885-1971) si accinse ad un'impresa filosofica che per la sua serietà ed il suo livello qualitativo può essere paragonata senza esagerazione a quelle compiute da autentici geni del pensiero come Spinoza, Kant, Hegel e Marx. Prima scrisse una monumentale *Estetica*, che non deve essere confusa con un'opera specialistica sul giudizio estetico puro e semplice, ma che ha come oggetto la cosiddetta «missione defeticizzante dell'arte», rivolta a combattere quello che chiamava «l'ateismo permanente alla manipolazione ideologica» (su questo punto Lukács ha incontrato felicemente l'Antonio Gramsci della rivalutazione del cosiddetto «senso comune» come matrice della filosofia). Terminata l'*Estetica*, Lukács si ripropose di scrivere un'*Etica*. E, tuttavia, egli si rese immediatamente conto del fatto che un'*Etica* scritta senza prima accertare le categorie dell'*essere sociale* non può che sboccare inesorabilmente in un'*etica dell'intenzione* di tipo kantiano, o in un'*etica della responsabilità* di tipo weberiano, o in una interminabile, sfiancante ed inutile "disputa sui valori", oppure in un'interminabile casistica di tipo gesuitico su cosa si dovrebbe fare in situazioni-limite, scelte appositamente per evitare di prendere in considerazione le normali situazioni della vita quotidiana (del tipo: è possibile cavare gli occhi al torturato se in questo modo gli si può far confessare dove ha messo una bomba che ucciderebbe centomila persone? È lecito tagliare la gola alla propria madre se questo comporta la salvezza di dieci persone?). Lukács si rese presto conto che è del tutto inutile scrivere un'*Etica*, o se si vuole una *Morale*, se prima non ci si è chiariti bene la natura prima dell'*essere sociale in generale* (in quanto è appunto categorialmente distinto dall'*essere naturale* oggetto delle scienze moderne di tipo galileiano, newtoniano ed einsteiniano), e poi dell'*essere sociale specifico* (in quanto appunto è capitalistico, e non primitivo, antico-orientale, asiatico, schiavistico o feudale-signorile).

Fra il 1964 ed il 1971, infatti, Lukács si accinse a scrivere un'*ontologia dell'essere sociale*. Non mi riferisco affatto all'opera in due volumi e tre tomi conosciuta con questo nome. Mi riferisco all'*insieme* delle sue opere del periodo 1964-1971, dalla vera e propria *Ontologia dell'Essere Sociale*, ai *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, dall'*Uomo e la Democrazia* all'autobiografia in forma di dialogo intitolata *Pensiero Vissuto*, dalle conversazioni tenute con Kofler, Holz e Abendroth, dalla corrispondenza con Hoffmann alle numerosissime interviste rilasciate a singoli, riviste e giornali. Si tratta infatti di un *complesso unitario* di posizioni contenute in volumi diversi e diseguali per esposizione e livello di astrazione.

Devo una spiegazione al lettore. Lukács ha scritto questo complesso monumentale fra i settantanove e gli ottantasette anni di età, quando ormai la fine è imminente e si tratta di stilare un bilancio complessivo dell'attività filosofica di un'intera vita. In quel periodo io invece andavo dai ventuno ai ventotto anni, e mi trovavo in una congiuntura politica ed ideale ben diversa. Fra me e Lukács si instaurava di fatto una vera e propria «non-contemporaneità» (*Ungleichzeitigkeit*), per usare il termine proposto da Ernst Bloch. Io sono vissuto allora nel contesto delle rifondazioni filosofiche e superscientifiche del "marxismo" alla Della Volpe ed alla Althusser, mentre Lukács era stato allievo di giganti come Georg Simmel e Max Weber, e contemporaneo di pensatori epocali come Herbert Marcuse, Adorno, Sartre, Heidegger, Bloch, ecc. Inoltre, aveva dovuto fare i conti con Stalin e lo stalinismo, e con il connesso dilemma tragico se accettarlo, sia pure interiormente non condividendolo, oppure rompere con esso, ed in questo modo uscire anche dal movimento operaio organizzato (come fece ad esempio un altro grande pensatore esemplare dell'epoca come il tedesco Karl Korsch).

Dilemmi tragici, mentre i dilemmi del mio tempo erano soltanto comici, se cioè strisciare davanti ad un barone universitario per riuscire a sostituirlo dopo avergli portato la borsa per vent'anni, inserirsi in cordate partitiche introiettando servilmente i parametri ideologici della cultura di schieramento, oppure scegliere una sorta di solitudine metodologica che però non implicava affatto pericoli di morte, incarcerazione o licenziamento ma soltanto ridicole difficoltà di pubblicazione e di recensione. Ritengo di aver capito abbastanza presto la differenza fra un'epoca tragica di dilemmi esistenziali assoluti ed un'epoca comica di simulazione situazionistica alla Debord, e per questa ragione non mi sono mai ridicolmente "identificato" con Lukács. E tuttavia in una cosa mi sono effettivamente identificato psicologicamente, e la potrei formulare grosso modo così: come si fa a sopportare il peso del conflitto schizofrenico fra una *causa storica* che si ritiene legittima (la causa di Marx, e cioè della legittimità della critica radicale al capitalismo) ed un *profilo politico* che si ritiene pessimo e da sostituire il più presto possibile (lo stalinismo e le sue pratiche massacratorie e dispotiche)?

Non esiste ovviamente nessuna "formula di salvezza" che possa fornire un formulario di questo tipo. Eppure Lukács, nella sua vita concreta, ha mostrato di possedere almeno concettualmente questo dilemma. In questo suo aspetto mi sono certo soggettivamente identificato, e non vedo perché debba rimuoverlo o silenziarlo.

E tuttavia, sia ben chiaro, non sono un *fan* di Lukács, e Lukács non solo non è il mio *guru*, ma non è neppure il mio principale pensatore di riferimento. Conosco abbastanza bene il piccolissimo gruppo dei "lucacciani", ne stimo alcuni e ne disprezzo altri. Non ho quindi alcuna preoccupazione di ortodossia lucacciana. Da tempo sono disceso dalla sella dei nobili cavalli di pensatori di riferimento grandissimi (Spinoza, Hegel, Marx), o semplicemente grandi (Adorno, Bloch, Sartre, Gramsci, lo stesso Lukács, ecc.). Mi sono comprato un asinello, che però è *mio*, che nutro, mantengo e di cui sono responsabile. Meglio essere proprietario di un

asinello, che essere costretto da altri a scendere da cavallo, o meglio dal cammello, perché l'appartenenza ideologica è un fenomeno da cammelli nel senso preciso dato a questa parola da Nietzsche. Dunque io non sono un *fan* di Lukács, ma un pensatore radicalmente indipendente. Mi merito quindi integralmente le lodi che mi possono essere fatte, e nello stesso tempo non ho scusanti per le sciocchezze che inevitabilmente mi sarà capitato di dire.

Ritengo semplicemente che l'*ontologia dell'essere sociale*, intesa non come un titolo di libro, ma come una prospettiva filosofica praticabile, sia quanto di meno peggiore (e cioè di migliore) il "mercato filosofico" di oggi ci offre. Non sento quindi il bisogno di criticare Lukács, e quindi nemmeno ovviamente di approvarlo o "giustificarlo". Seguendo il motto metodologico di Ernst Bloch del «camminare eretti», io cammino eretto anche nei confronti di Lukács, e penso a lui idealmente come ad un amico anziano nel frattempo defunto. Defunto nel frattempo è anche Cesare Cases, il germanista che fu amico personale di Lukács, e con cui invece ho potuto scambiare valutazioni e rilievi su Lukács, così come ho potuto farlo con filosofi di livello come Kofler e, naturalmente, con Nicolae Tertulian, esempio ineguagliabile di competenza filosofica e di onestà intellettuale.

Considerando Lukács come un amico anziano nel frattempo scomparso, so bene di ricollegarmi idealmente a quella catena di conflitti filosofici che ho fatto iniziare con Eraclito. Il lettore è quindi avvertito: non leggerà qui un commento esegetico-critico all'ultimo Lukács, ma leggerà soltanto un insieme di considerazioni *personali* sulla prospettiva filosofica dell'*ontologia dell'essere sociale*. In questo insieme di considerazioni, si avrà un compendio critico riassuntivo dei trentanove capitoli precedenti, che trovano qui un loro (provvisorio) coronamento. Una regola basilare del discorso filosofico, forse la regola più importante di tutte, è quella di confrontarsi *con i punti più alti possibile* del discorso filosofico stesso, in particolare quando i punti alti sono quelli della propria tradizione di scuola. Solo i mediocri si confrontano con i "punti bassi", e lo fanno per la meschina soddisfazione di uscirne facilmente vincitori. Confrontandosi con i "punti alti", invece, si rischia facilmente la sconfitta, perché è probabile che questi "punti alti" stessi si trovino ad un'altezza concettuale che noi non potremmo mai raggiungere. E tuttavia il discorso filosofico si distingue da tutti gli alti tipi di agone sportivo, di concorrenza economica e di prestigio sociale per il fatto che non ci sono mai né vinti né vincitori, ma solo la *Filosofia* vince (la scrivo volutamente con la maiuscola per enfatizzare il concetto).

Questa tradizione viene direttamente da Socrate, che non era interessato a "vincere sul campo" la tenzone retorica, ma ad avviare un processo problematico-maieutico che coinvolgesse entrambi gli interlocutori per giungere ad una accettabile definizione concettuale comune. Certo, Socrate non aveva ancora letto Marx, ed aveva tutto il diritto di *non sapere* la cosa fondamentale, e cioè che esiste uno sbarramento invalicabile ad ogni argomentazione razionale, e questo sbarramento è l'interesse di classe, che rende ad un certo punto impossibile la prosecuzione del flusso argomentativo bipolare, inserendovi in mezzo l'elemento ideologico.

Ma mentre Socrate aveva tutto il diritto di non saperlo, il seppellitore dei francofortesi Habermas non ha il diritto di non saperlo. E così come lo studioso di scienze naturali non ha il diritto di non sapere che Darwin è esistito, e quindi bisogna fare i conti con la sua teoria dell'evoluzione, nello stesso modo oggi non si ha il diritto di non sapere che esiste un sistema filosofico – piaccia oppure no – che spiega come il flusso argomentativo dialogico bipolare *non passa*, in presenza di interessi di classe divergenti. Non è possibile "convincere" un membro della oligarchia finanziaria globalizzata, che consuma in lussi quanto sarebbe necessario per la sopravvivenza fisica di diecimila persone, che la sua ricchezza si basa sul lavoro sfruttato di altri. Il flusso argomentativo necessariamente si interrompe. Ripeto, Socrate poteva non saperlo, ma quando Habermas propone una teoria generale dell'argomentazione che prescinde totalmente dai rapporti di diseguaglianza sociale, ed afferma egualmente che essa mira ad un convincimento possibile, ci si chiede se egli menta sapendo di mentire, sia istupidito, oppure marxianamente sia in mezzo alla falsa coscienza ideologica necessaria degli agenti storici. Siccome si chiama "dialettica" l'insieme dei metodi dialogici per rendersene parzialmente conto da soli, non ci si stupisce più quando Habermas sublima la propria falsa coscienza ideologica con il rifiuto metodologico della dialettica.

Ciò detto, la filosofia non ha nulla del dialogo buonista e del chiacchiericcio esibizionistico da caffè letterario. Essa è un «campo di battaglia», come ha giustamente detto Kant (*Kampfplatz*). Ma questo *Kampfplatz*, a differenza di Canne e di Waterloo, non vede mai vincitore uno dei due schieramenti, ma solo la *Filosofia* in quanto tale. Il concetto (*Begriff*) può essere definito in molti modi, ma forse il modo migliore per definirlo è «ciò che non può diventare per sua natura proprietà privata di nessuno». Anche Heidegger affermò che la filosofia non si può amministrare (*verwalten*), e qui sta infatti la differenza fra filosofia ed ideologia: l'ideologia per sua propria natura è amministrata da capillari apparati ideologici, mentre la filosofia si muove liberamente, e si fa beffe di chi la vuole amministrare e regolamentare.

Bisogna quindi sempre confrontarsi con i punti più alti possibili del pensiero filosofico, rischiando di uscire battuti dall'inevitabile campo di battaglia (*Kampfplatz*). Ed allora ho deciso nel mio ultimo capitolo conclusivo di confrontarmi con il punto più alto possibile del pensiero della scuola marxista novecentesca, che per me appunto è Lukács. Il motivo per cui lo considero il più alto, naturalmente, verrà progressivamente analizzato in questo capitolo. Se alla fine del capitolo Lukács risulterà vincitore, ed io perdente, mi riterrò soddisfatto egualmente.

Lukács ha incarnato nella sua lunga vita (1885-1971) l'intreccio fra filosofia e politica, e nello stesso tempo il *rifiuto* sistematico di sciogliere la filosofia nella politica. E poiché i politici di professione se ne fregano della filosofia, e sono soltanto interessati al suo uso ideologico di manipolazione, è evidente che per tutto il corso della sua vita Lukács sia stato assai più tollerato e sospettato che riconosciuto nella sua grandezza oggettiva. A volte ha dovuto piegarsi – e vedremo perché – ma nell'essenziale ha sempre «camminato eretto» – come direbbe Bloch – e la sua biografia lo mostra ampiamente. E tuttavia, prima di affrontarne il pensiero – e di

criticarlo quando lo ritengo opportuno – ci sono quattro determinazioni generali che intendo subito segnalare.

In primo luogo, Lukács è stato un modello di comportamento intellettuale per quanto riguarda il fare i conti con Marx. C'è un testo del 1933 (con un *post-scriptum* del 1957) che si intitola *La mia via al marxismo* (*Mein Weg zu Marx*) che è assolutamente esemplare in proposito. Scrive Lukács: «Il rapporto con Marx è la vera pietra di paragone per ogni intellettuale che prenda sul serio il chiarimento della propria concezione del mondo, lo sviluppo sociale, in particolare la situazione presente, la propria posizione stessa ed il proprio atteggiamento rispetto ad essa. La serietà, lo scrupolo e l'approfondimento con cui egli si dedica a questo problema ci indica se ed in quale misura egli voglia, consciamente o inconsciamente, sottrarsi ad una chiara presa di posizione nelle lotte della storia attuale».

Parole d'oro. E parole d'oro perché esse non scendono correttamente nei dettagli della particolare interpretazione che possiamo dare al pensiero generale di Marx, al materialismo storico, alla dialettica, ai suoi rapporti o meno con Hegel, ai veri e propri macroscopici errori di previsione che fece sul decorso storico del capitalismo, ai "residui" positivistici o messianici più o meno secolarizzati, ecc. Tutto questo è ovviamente importante, e fa parte della necessaria esegesi marxiana e della ancora più importante ricostruzione sociale materialistica della storia del marxismo. Ma tutto questo *non è essenziale*, e viene soltanto dopo. Prima è necessaria una presa d'atto, che non tocca certamente sciocche classificazioni di "inferiorità" o di "superiorità" rispetto a Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel, ecc. Non si tratta di stilare classifiche dossografiche per giochi di società o di chi verrà buttato prima dalla torre. Si tratta di qualcosa che in effetti presuppone una *decisione esistenziale totale*, che consiste nel rifiuto dell'adattamento (*Anpassung*) alla società capitalistica, intesa come totalità alienata, e quindi non-vera, e quindi falsa. Questo atto esistenziale totale è la mossa primaria, quella a cui tutto il resto verrà poi di fatto ricondotto come conseguenza necessaria. Il fatto di considerare la totalità sociale capitalistica (e poi imperialistica, ecc.) come alienata, e quindi non-vera, e quindi falsa, pone *necessariamente* il problema filosofico (e non solo giuridico, economico, sociologico, politico, ecc.) della verità. In questo senso il problema della verità è un problema pratico prima ancora di essere teorico. E qui bisogna riflettere sui due termini di «serietà» e di «sottrazione» (cioè del sottrarsi) che presenti nella citazione di Lukács.

È assolutamente normale che ci si voglia «sottrarre» alle lotte della storia in cui si vive. Queste lotte, infatti, non sono soltanto stressanti e pericolose, ma sono anche incerte, opache ed ambigue, per cui si può scoprire (ed anzi necessariamente si scopre) che coloro che tu credevi i tuoi disinteressati e generosi compagni di lotta sono in realtà una banda di "ultimi uomini" nicciani, soggettivamente quasi sempre più spregevoli dei borghesi stessi. La scoperta traumatica di questa realtà, caratteristica del movimento comunista del Novecento, ha causato una serie lunghissima di scoperte pittoresche e tragicomiche del cosiddetto "Dio che ha fallito". Tipico degli intellettuali è prima credere che il comunismo sia storicamente il sosti-

tuto immanente di Dio nella storia, e poi scoprire che in esso pullulano numerosi tipi umani più ripugnanti dei vermi in un cadavere, con successiva inevitabile riadesione al capitalismo più sfrenato, che diventa in pochi anni prima il "male minore", poi il "bene maggiore". Questo è un modo classico di sottrarsi, caratteristica della tipologia umana del comunista "deluso" (quello, appunto, del Dio che ha fallito). Ma ci sono anche modi molto più nobili di "sottrarsi", e nulla è più stupido e fastidioso del moralismo del cosiddetto "impegno" che li colpevolizza. Ci si può tranquillamente rifugiare nella scienza, nella famiglia, nella professione, nell'arte, negli studi eruditi, nei viaggi, nella carriera, ecc. In proposito, Lukács sostiene che in casi del genere «il soggetto in quanto tale avvizzisce per lo più nell'ampio arco che va dallo specialismo alla stravaganza».

È possibile che Lukács sia stato troppo severo nel mettere nello stesso mazzo il chirurgo, l'ingegnere progettista, il traduttore letterario (lo specialismo) con il produttore di merda d'artista ed il pagliaccio mediatico-televisivo (la stravaganza). A mio parere lo è stato. Ma io vivo ormai in un'epoca "ellenistica" in cui il ripiegamento protetto nel privato è spesso rimasto il solo modo per razionalizzare la sconfitta storica attuale provvisoria di tutti i tentativi storici di emancipazione, e quindi non si può condannare troppo in fretta l'avvizzimento pendolare fra specialismo e stravaganza. Lukács è vissuto in un'epoca "classico-ellenica", e non "ellenistica" come la nostra; è quindi naturale che sia severo con coloro che in vario modo si «sottraggono» alle sfide del tempo.

È invece più importante riflettere sul termine «serietà», applicato al rapporto che instauriamo con Marx. Questo rapporto non può essere lo stesso di quello che instauriamo con Dante, Cervantes, Goethe o Shakespeare, e non può essere neppure lo stesso di quello che instauriamo con Platone, Aristotele, Epicuro, Spinoza, Kant, Hegel, Weber o Heidegger. Marx ci provoca (nello senso che ci *pro-voca*, ci chiama fuori, ci *grida di venir fuori*) a dire apertamente che cosa pensiamo del nostro presente e come lo valutiamo. In proposito, i filosofi di professione sono maestri nella mancanza di serietà, perché credono sinceramente di cavarsela con ricostruzioni sofistiche del *pedigree* teorico marxiano. Ma anche se fosse vero (e non lo è) che il pensiero di Marx è una tarda secolarizzazione della escatologia ebraico-cristiana (Löwith), oppure una forma rinnovata di neoplatonismo laico basato sulla confusione fra contraddizione dialettica ed opposizione reale senza contraddizione (Colletti), e via elencando almeno altre venti interpretazioni consimili, quasi tutte liberamente derivate dalla teoria del disincanto di Max Weber, ebbene, anche se tutto questo fosse vero (e non lo è), resta poco serio il pensare di "sbrigarsela" in questo modo con il problema reale oggettivo della totalità capitalistica. Una volta che si sia "smontato" tutto Marx con l'abilità con cui un meccanico smonta un motore (ed il filosofo accademico, con tutta la sua prosopopea, non è altro che un normale meccanico che anziché avere a che fare con dei pistoni e con delle valvole ha a che fare con apparati concettuali, di cui però, a differenza del meccanico, che gli è molto superiore, non conosce assolutamente la provenienza, ma che crede che gli siano "caduti" dal tetto dell'officina), resta il problema del

nostro rapporto esistenziale soggettivo con la totalità sociale. Qui sta il concetto lucacciano di *serietà*. Credere che siano sufficienti stroncature gnoseologiche del pensiero di Marx è veramente poco serio, ed in proposito i più esilaranti sono gli economisti di "sinistra", che pensano veramente che l'impresa filosofica di Marx cada perché risulta impossibile o incerta la cosiddetta (totalmente e ridicolmente irrilevante) «trasformazione dei valori in prezzi di produzione». La critica alle prove ontologiche, cosmologiche e fisico-teleologiche all'esistenza di Dio non sono mai riuscite ad abolire la religione. Si tratta di una pittoresca deformazione dell'intellettuale universitario, che crede di avere risolto definitivamente una questione storica quando riesce a trovare degli "errori", e li cancella con la sua comica matita rossa e blu.

In secondo luogo, Lukács ha chiarito in modo veramente esemplare il concetto di *passione durevole*. Questo punto è ancora più importante e decisivo del precedente. Cito Lukács: «Nei giovani la frequente dedizione entusiastica ad una causa può terminare al medesimo modo o nella fedeltà (lucida o ottusa) ad essa, o nel passaggio ad un diverso campo, oppure ancora nella perdita di capacità di dedizione in genere [...]. I movimenti giovanili così frequenti nell'ultimo mezzo secolo lo mostrano con la massima evidenza, e tanto più quanto più danno valore centrale alla giovinezza stessa [...]. Occorre esaminare se e fino a quale punto una dedizione è in grado di indurre l'individuo ad innalzarsi sopra la propria particolarità, oltre che a dar luogo ad una passione durevole».

Credo che si tratti di una citazione stupenda, che una volta analizzata e scomposta in elementi concettuali ci può permettere di cogliere l'essenziale della questione. Qui Lukács ci propone una vera e propria antropologia sociale della elaborazione della dedizione giovanile (la fedeltà alla causa abbracciata in gioventù, lucida o ottusa, il passaggio ad un diverso campo, e la perdita della capacità di dedizione in genere). Se ad esempio, quarantacinque dopo (1968-2013), esaminiamo i cosiddetti "reduci" dell'*anno domini* 1968, troviamo tutte e tre le tipologie descritte da Lukács, la fedeltà lucida o ottusa, il passaggio ad un diverso campo, ed infine la perdita di dedizione in genere. Certo, Lukács aveva avuto vent'anni nel 1905, in un contesto storico ben diverso sia da quello del 1968 sia da quello del 2013, ma si nota immediatamente la capacità, tutta hegeliana, e tutta derivata dal metodo dialettico della *Fenomenologia dello Spirito*, di cogliere la natura della *figura sociale* della gioventù. Il primo filosofo moderno che mette la gioventù in quanto tale al centro del suo sistema filosofico è Fichte, che usa la metafora del «ringiovimento» (*Verjungen*) per indicare il rinnovamento emancipativo della società, ed individua nella *gioventù* come categoria sociale il suo *soggetto storico* capace di portarci fuori dall'epoca della compiuta peccaminosità. Oggi tutto questo può sembrare illusorio e "romantico", ma non bisogna dimenticare che la *gioventù* di cui parla Fichte non aveva vissuta un'infanzia all'ombra della *play-station* e dei modelli di consumo televisivi, un'adolescenza in una scuola degradata, ed un'incipiente maturità in un contesto di lavoro salariato flessibile e precario. In altre parole, ed usando una terminologia marxiana, Fichte non poteva neppure immaginare che cosa sarebbe

potuto avvenire in un'epoca di sottomissione crescente del lavoro al capitale e di approfondimento orizzontale (la globalizzazione) e verticale (la manipolazione capillare) del modo di produzione capitalistico.

La fedeltà, lucida o ottusa (generalmente ottusa) alla causa sposata in gioventù è molto rara, e spesso caratterizza il tipo umano che Nietzsche aveva definito degli "eremiti". Personalmente, conosco (ed apprezzo umanamente) alcuni eremiti che cercano incessantemente di ricostruire gruppi eretici del marxismo rivoluzionario, trotzkisti, stalinisti, operaisti, anarco-comunisti, ecc. Nell'epoca attuale, essi vivono come se la signora Rosa Luxemburg fosse ancora fra noi, come se Stalin inseguisse ancora Trotzky armato di piccozza, e come se si potesse ancora credere sinceramente al crollo del capitalismo a causa della caduta tendenziale del saggio di profitto. Eppure – lo dico chiaramente – pur essendomi demarcato da tempo da ogni forma di eremitaggio ideologico, umanamente stimo molto di più questi eremiti di quanto stimi e consideri le due tipologie antropologiche del passaggio all'altro campo e della perdita di capacità di dedizione in genere. Meglio infatti l'eremita dell'«ultimo uomo».

Eppure lo stesso Lukács, morto nel 1971 e quindi ben prima del triennio di dissoluzione del comunismo storico novecentesco 1989-1991, ci mette giustamente in guardia dallo spirito eremitico e dalle tentazioni dell'eremitaggio. Scrive Lukács: «Dobbiamo convincerci che oggi, quanto al risveglio del fattore soggettivo, non possiamo rinnovare e continuare gli anni Venti, ma dobbiamo cominciare da un nuovo punto di partenza, sia pure utilizzando tutte le esperienze che sono patrimonio del movimento operaio e del marxismo. Dobbiamo renderci conto infatti chiaramente che abbiamo a che fare con un nuovo inizio, o per usare un'analogia, che noi ora non siamo negli anni Venti del Novecento, ma in un certo senso all'inizio dell'Ottocento, quando dopo la rivoluzione francese si cominciava a formare lentamente il movimento operaio. Credo che questa idea sia molto importante per il teorico, perché ci si dispera assai presto quando l'enunciazione di certe verità produce solo un'eco molto limitata».

Considero questa citazione di Lukács ancora più decisiva ed importante delle precedenti, perché essa stringe insieme i tre elementi psicologico-concettuali della «passione durevole», del nuovo inizio, e della disperazione nel rendersi conto che quanto si dice produce un'eco talmente limitata da provocare necessariamente non tanto il passaggio ad un diverso campo, quanto proprio la perdità della capacità di dedizione in genere. La tematizzazione di questo intreccio suggerito genialmente da Lukács è infatti assolutamente decisiva.

Iniziamo dall'analisi di quella particolare disperazione, che potremo chiamare *disperazione del filosofo*. L'atleta non si dispera, ma perde oppure vince. L'imprenditore non si dispera, ma ha successo e si arricchisce oppure va in fallimento e perde tutto. Il ricercatore scientifico non si dispera, ma verifica le sue ipotesi, oppure vi rinuncia e sceglie un'altra strada. Il filosofo, invece, è quella peculiare figura che da un lato è spesso convinta di aver colto la "verità" della totalità sociale in cui vive, ma non potendo dimostrarla né con metodi scientifici (Galileo), né con me-

todi argomentativi (Habermas), e restandone tuttavia convinto, si dispera necessariamente per la sua penosa impotenza. Il problema sta allora nel modo in cui si elabora questa impotenza, dal momento che – come dice giustamente Lukács – «ci si dispera assai presto quando l'enunciazione di certe verità produce solo un'eco molto limitata».

In generale, l'elaborazione di questa disperazione porta a due strade entrambe bloccate. Da un lato, si comincia a pensare che quelle che noi riteniamo verità, producendo un'eco molto limitata, non siano poi quelle "verità" che crediamo, ma siano solo pure illusioni ideologiche falsificate dal mondo esterno. Questo atteggiamento è suicida, perché le verità filosofiche non sono come le certezze fisiche o le esattezze matematiche, e quindi il consenso ed il dissenso esterni non possono certo verificarle o falsificarle. Tutte le teorie e tutti i criteri della falsificabilità popperiana, postpopperiana o anti-popperiana, valgono solo per le scienze naturali, e non valgono per la filosofia. La filosofia non ha date di scadenza temporali, dal momento che *parte* sempre dal «proprio tempo appreso nel pensiero», ma *arriva* anche e sempre a «ciò che è , ed è eternamente». La filosofia se la ride di Popper, Lakatos o Feyerabend. Si commette quindi un errore, quando si comincia a dubitare della propria visione filosofica, necessariamente indimostrabile con i metodi della fisica, perché raccoglie solo un'eco molto limitata. Dall'altro, si può cominciare a pensare che ciò che noi diciamo sia giusto, ma che il mondo esterno sia troppo coglione e corrotto per capirlo. In sostanza, al mondo ci sarebbero soltanto pochi saggi, cioè noi stessi ed i nostri più stretti sodali. Questa via, che definirei paranoico-nicciana, può soltanto portare alla distruzione fisica di chi la pratica. Dal momento che il buon senso è relativamente diffuso nel mondo, pur consentendo che il buon senso è quasi sempre l'ultimo dei metafisici, perché baluardo della «pseudo-concretezza» (Kosìk), è storicamente poco probabile che nel mondo gli unici saggi siamo noi ed i nostri sodali. Bisogna quindi percorrere un'altra via.

Questa via non può essere che quella del carattere *storico-disvelativo della verità*. Questo non significa accettare il relativismo ed il convenzionalismo, per cui la verità non esiste, ma viene chiamata così e così a seconda della relatività del tempo storico e della convenzionalità delle sue definizioni.

La «passione durevole» per il comunismo, o se si vuole per la critica al capitalismo, presuppone dunque – per esistere e per essere coltivata e sviluppata – che ci si renda per conto che essa da un lato coincide con il percorso della nostra vita umana concreta, necessariamente e fatalmente breve, ma che dall'altro essa è *ideale*, nel senso che va al di là della nostra stessa vita umana. Del resto, si tratta dello stesso concetto di «immortalità» presente in una lettera di Antonio Gramsci a sua madre, che era cattolica e non certo "marxista", e il marxismo lo aveva probabilmente solo sentito nominare. Il marxismo è quindi *idealismo* non solo nel senso della scienza filosofica "tedesca" delle lettere di Marx ad Engels ed a Lassalle, ma in questo senso ben preciso. Mi rendo conto che questo provocherà una smorfietta epistemologico-positivistica nel marxista medio, ma non so proprio che cosa farci.

Oltre a segnare profondamente il rapporto fra marxismo ed idealismo (per cui potremmo dire – con un certo grado di approssimazione – che senza un certo grado di idealismo non è neppure possibile coltivare una scienza non-filosofica – e quindi non-idealistica – come lo stesso materialismo storico inteso come teoria "pura" e "scientifica" dei modi di produzione), il concetto di «passione durevole» è una vera e propria "porta girevole" per tematizzare un insieme di problemi essenziali del nostro tempo.

In primo luogo, il concetto di «passione durevole» riprende il concetto greco di *bilancio filosofico di una vita intera*, senza alcun privilegiamento del "momento magico" della giovinezza. I Greci sapevano bene che il bilancio di una vita si fa solo alla fine. Fichte aveva le sue ragioni per sostenere che la *gioventù* era il solo soggetto che sfuggiva alla corruzione generalizzata dell'epoca storica della compiuta peccaminosità. Dal momento che egli, del tutto correttamente, definiva metaforicamente il «finito» come l'accettazione conformistica del dispotismo signorile-feudale, ed «infinito» la tensione al suo superamento nella prassi concreta (ho già ripetutamente affermato – e qui lo ripeto – che Fichte, e non Marx, è il fondatore della filosofia della prassi, e Marx l'ha solo "applicata" al comunismo), è normale che egli si rivolgesse alla *gioventù*, intesa come il soggetto complessivo del «rion-giovanimento» del mondo (*Verjungen*). È del tutto possibile sostenere che la classe proletaria di Marx, intesa come soggetto risolutore e non corrotto, non sia che il sostituto-successore della *gioventù* fichtiana. E tuttavia Fichte ha torto, e Lukács ha ragione. La gioventù deve essere onorata, ma non privilegiata come soggetto storico. Ciò che conta è la «passione durevole», *non* la passione giovanile. La *passione* è il minimo comun denominatore di tre generazioni, giovani, persone di mezza età ed anziani. E del resto, il "giovanilismo" ha smesso da tempo di essere pensato come lo aveva pensato il grande Fichte (il *Verjungen* come metafora del superamento della corruzione dell'epoca della compiuta peccaminosità), per diventare feticcio pubblicitario, in quanto la merce si vende meglio se è associata a carni piene e non a carni rugose e cascanti. La vecchiaia, ancora "veneranda" nei tempi antichi, medioevali e protomoderni, è oggi una vergogna da nascondere con il *lifting* della chirurgia estetica oppure con la segregazione degli anziani in città protette per pensionati (qui gli USA e lo Stato "caldo" della Florida sono all'avanguardia, anche se si può sempre sperare che il resto del mondo *non* li segua). E non è neppure vero che la gioventù sia meno "corruttibile" della mezza età e della vecchiaia. In un'epoca postmoderna della «produzione flessibile» (Jameson), dello spostamento del parametro simbolico dal tempo del progresso allo spazio dell'economia liberale globalizzata (Harvey), del disincanto socialmente indotto verso le «grandi-narrazioni» (Lyotard), della fine della vecchia alleanza fra critica economica e critica artistico-culturale al capitalismo (Boltanski e Chiapello), ecc., la gioventù diventa insieme un feticcio pubblicitario dell'esaltazione dei corpi come supporto degli oggetti di consumo e un soggetto facilmente ricattabile da quel "politicamente corretto", che funziona oramai come codice di accesso ideologico alle funzioni di potere sociale in un mondo senza Dio e composto da *ultimi uomini*. Il politica-

mente corretto dice (enumero brevemente e senza alcuna pretesa di classificazione completa) che magari Marx è un barbone interessante, ma che non c'è più l'imperialismo, e che solo dei militanti attardati e fanatici ancora lo sostengono; che Dio è soltanto più un oggetto di credenza per ignoranti del tutto ignari della risolutiva teoria di Darwin, ma che una religione "civile" è ancora necessaria, il culto della memoria del genocidio ebraico (e solo di quello, gli altri assai numerosi sono tutti derubricati a generiche atrocità contestualizzabili), il quale è "imparagonabile", ed essendo imparagonabile è di fatto religiosizzato (solo l'unicità veritativa delle religioni è infatti imparagonabile), e funzionerà per sempre come complesso di colpa per l'Europa, che resterà sempre militarmente occupata per espiare; che è "vietato vietare", dal momento che tutto ciò che è acquistabile potrà essere acquistato e tutto ciò che è tecnicamente fattibile potrà essere fatto (Gunther Anders), ecc. Dal momento che il giovane non è ancora entrato nel mondo delle istituzioni economiche e politiche che fanno accedere al mondo del privilegio (*global middle class*, e cioè nuovo ceto medio borghese senza la *coscienza infelice* della vecchia piccolaborghesia illuministico-romantica), egli ha necessità del "politicamente corretto" come indispensabile *codice d'accesso*. Già da tempo la cosiddetta "democrazia" non è più l'insieme di interessi sociali da rappresentare in nome di un voto popolare "libero", ma è diventata un codice d'accesso obbligatorio fissato da bande non elette di politici di professione (circo mediatico), cosiddetti "grandi intellettuali" che rappresenterebbero la cosiddetta (ed inesistente) "opinione pubblica", con in più la copertura ideologica della casta universitaria. Oggi il giovane è un soggetto indebolito e ricattato, anche per le difficoltà enormi che si frappongono ad una sua autonomizzazione economica, professionale, e quindi anche sessuale e matrimoniale (nella storia dell'intera umanità *non* è mai avvenuto che una generazione potesse arrivare ad un'autonomia reale soltanto intorno ai trent'anni, a causa dei salari flessibili e precari, per poi dover sopportare cinici mascalzoni che dopo aver creato questa situazione insultano i giovani come "bamboccioni").

Ho *volutamente* aperto questa parentesi sulla condizione giovanile oggi per poter far rilevare le ragioni storiche e sociali del tramonto dell'illusione fichtiana sul soggetto giovanile, ritenuto l'unico in grado di abbattere la corruzione dell'epoca della compiuta peccaminosità, e per evidenziare la pertinenza del concetto lucaciano di *passione durevole*, che rilegittima attraverso l'astrazione filosofica il concetto greco dell'alleanza fra le tre generazioni (giovani, persone di mezza età ed anziani). E tuttavia, non è soltanto questo il nodo del concetto di «passione durevole».

La «passione durevole» lucacciana si nutre della consapevolezza della necessità di un *nuovo inizio*, sia pur "mediato" dalle esperienze di un secolo di movimento operaio e di marxismo. Morto nel 1971, Lukács era impregnato dell'idea di "*riformabilità in extremis*" del baraccone socialista, poi crollato definitivamente circa vent'anni dopo la sua morte. In realtà Lukács si sbagliava: il baraccone era corrotto al punto di essere arrivato all'ultimo stadio della produzione di massa della figura antropologica dell'«ultimo uomo» (con un necessario correlato minoritario di "eremiti"), era giunto allo stadio dell'epoca della compiuta peccaminosità, e se

Lukács fosse arrivato all'età di cento e dieci anni avrebbe assistito alla scena, ad un tempo ridicola, grottesca e tragica, della formazione di un'alleanza fra speculatori, pescecani della finanza internazionale, bande mafiose assassine interne ed esterne, burocrati riciclati ed altri mostri sociali, che privatizzano tutto ciò che tre generazioni "socialiste" avevano costruito. Pur essendo un ammiratore della capacità previsionale di Lukács, ritengo che il nostro autore non disponesse delle categorie teoretiche necessarie per comprendere questo maestoso fenomeno. E ritengo che non le avesse per il suo sostanziale rifiuto delle correnti letterarie alla Kafka, e per la sua adesione all'estetica realistica alla Thomas Mann. Thomas Mann non può spiegare gli oligarchi russi, i loro consumi e soprattutto i loro stili di vita. Ci vogliono Aristofane, Teofilo Folengo, Kafka, Borges, ecc. Non nego che anche Balzac abbia descritto qualcosa di simile, accaduto nell'epoca 1815-1848. Ma nella dissoluzione del socialismo reale c'è stato *qualcosa di più*, un'eccedenza grottesca e tragica che va al di là dei canoni del cosiddetto «realismo socialista».

La centralità del concetto lucacciano di «*passione durevole*» non è stata a mio avviso ancora pienamente colta dalla critica. Il fatto che Lukács la leghi strettamente al concetto di «resistenza alla disperazione soggettiva» nel vedere che ciò che si pensa ottiene un'eco soltanto molto limitata mi sembra molto importante. Significativa è l'analogia storica proposta da Lukács: non siamo negli anni Venti del Novecento, ma se proprio si vuole cercare un'analogia (e non dovrebbe essere necessario, dato il carattere strutturalmente ingannatorio di *tutte* le analogie storiche) siamo piuttosto negli anni Venti e Trenta dell'Ottocento. Naturalmente Lukács sapeva benissimo che stava usando un'analogia un po' impropria. E tuttavia in questo modo egli si differenzia da tutte le letture messianiche del marxismo, coltivate da suoi grandi coetanei come Bloch e Benjamin (e non a caso poi privilegiate come facile oggetto di critica e di stroncatura da pensatori come Löwith, Colletti, ecc.), per proporre una lettura integralmente razionalistica di esso. Vorrei insistere molto su questo cruciale concetto.

Chi intende criticare il pensiero di Marx *nel suo complesso* deve *necessariamente* interpretarlo in senso messianico-prometeico, per il semplice e banale fatto, accessibile anche ad un normale studente liceale intelligente, che il messianesimo prometeico *non* tiene, *non* è difendibile, è fatalmente condannato ad essere presto o tardi distrutto dal disincanto (le avventure della dialettica di Maurice Merleau-Ponty, la fine delle grandi narrazioni di Jean-François Lyotard, ecc.). La riflessione di Lukács, essendo essa stessa fondata su di un radicale rifiuto del messianesimo escatologico e delle attese teologico-teleologiche, *non può diventare oggetto* di una "stroncatura" alla Löwith, ed è *per questo necessario* che venga socialmente silenziata il più possibile.

Passiamo ora ad un terzo punto essenziale, dopo il fare i conti con Marx e dopo la «passione durevole» non solo giovanistico-generazionale. Si tratta del modo con cui Lukács affronta il venerando concetto marxiano di «alienazione». Qui, a mio avviso, la sua interpretazione è veramente buona, o almeno la migliore che conosca.

Il dibattito sul concetto di alienazione e sul giovane Marx non è *mai* stato un puro dibattito filosofico-filologico per addetti ai lavori, ma è *sempre* stato (nel senso che lo è da circa ottanta anni, da quando sono stati pubblicati i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844) uno schermo per un dibattito politico. Mai come in questo caso la filosofia – come sistema razionale delle conoscenze categoriali (*Schulbergriff*) – è diventata l'insieme dei pensieri che interessano necessariamente ogni uomo (*Weltbegriff*). In un certo senso, il problema dell'interpretazione dell'alienazione è l'equivalente marxista dell'interpretazione del dogma dialettico della trinità nella teologia cristiana. Dimmi come interpreti l'alienazione e la trinità e ti dirò che razza di marxista o di cristiano sei. Ritengo necessario fare alcune considerazioni preliminari sull'alienazione per poi giungere in modo contrastivo a Lukács, premettendo però che Lukács ha sempre tenuto fermo (dagli anni Trenta alla sua morte avvenuta nel 1971) il principio dell'essenzialità del concetto di alienazione nel pensiero marxiano. Togli a Marx il concetto di alienazione, e Marx muore. Ho inteso formulare in modo volutamente estremistico la mia opinione in proposito per non lasciare dubbi al lettore su questo punto.

Ripeto qui per comodità del lettore le mie due concezioni fondamentali sul concetto di alienazione (*Entfremdung*) in Marx. In primo luogo, è evidente che Marx non si "inventa" questo concetto, ma lo eredita da pensatori come Rousseau, Hegel e Feuerbach. E tuttavia, egli modifica qualitativamente questo concetto, applicandolo al lavoro salariato, qualificato come lavoro alienato. In sostanza, il lavoro salariato è anche sempre lavoro alienato, in quanto è anche e sempre lavoro sfruttato. Il concetto di sfruttamento (*Ausbeutung*) e quello di alienazione (*Entfremdung*) coincidono. Ma non sarebbe giusto dire che il primo è un concetto economico, ed il secondo un concetto filosofico, che fanno quindi parte di due aree disciplinari distinte (il primo cibo per economisti, il secondo cibo per filosofi), in quanto per Marx esiste solo un'*unica critica dell'economia politica* borghese-capitalistica, che non permette separazioni disciplinari fra economia e filosofia.

Inoltre, il fatto che ci sia sfruttamento (*Ausbeutung*) nel rapporto fra lavoro salariato e capitale, e che ci sia sotto l'apparenza dello scambio fra equivalenti (il che comporta che il fenomeno *non coincida* con l'essenza, e sia quindi del tutto illusorio l'approccio alla Locke ed alla Hume, ma ci voglia invece un approccio dialettico alla Hegel), comporta una conseguenza decisiva, e cioè che tutta la società è alienata, e quindi "falsa" nel senso concettuale hegeliano per cui "vero" è soltanto il tutto, mentre la "parte" è volta a volta certa, esatta, sbagliata, ecc., ma comunque mai vera o falsa (al massimo, può essere veridica o ipocrita).

Ha quindi avuto sostanzialmente ragione l'economista-filosofo italiano Claudio Napoleoni (1924-1988) a sostenere, primo, che la teoria filosofica dell'alienazione coincide con la teoria economica del valore-lavoro e, secondo, che nella società capitalistica solo alcuni (sia pure generalmente la maggioranza statistica della popolazione) sono sfruttati, mentre tutti sono alienati. Queste due tesi di Napoleoni mi sembrano esattissime. Si possono certo rifiutare, ma a mio avviso in questo modo si rifiuta anche Marx.

In secondo luogo, il fatto che Marx non riprenda esplicitamente questo concetto nelle sue opere dette "mature" non significa affatto che lo abbia – per così dire – "respinto". Ritengo invece che lo abbia "metabolizzato" ed incorporato pienamente nel suo processo di pensiero (*Denkweg*), per cui non era più necessario che lo ripetesse ossessivamente. E del resto, studi filologici recenti (come quello di Roberto Fineschi sui rapporti fra Hegel e Marx) hanno accertato il continuo e documentabile "ritorno" di questo concetto anche nelle sue opere mature.

Ho qui riassunto per comodità del lettore il mio punto di vista sul problema dell'alienazione. Ed è però importante soprattutto rilevare che nei discorsi rivolti a "stroncare" Marx si ha – in un certo senso – una duplicazione della strategia argomentativa prima indicata, per cui ci si fa prima un idolo polemico manifestamente indifendibile, e poi lo si distrugge gioiosamente. E così come si riduce il pensiero di Marx ad (insostenibile) messianesimo prometeico, ed in questo modo lo si distrugge gioiosamente con infantile facilità, nello stesso modo si interpreta il concetto di alienazione come rottura di una felice e non alienata unità comunitario-sociale originaria, che costituisce un mondo a testa in giù, che poi viene progressivamente raddrizzato dalla storia universale necessitata, fino al comunismo concepito come il ristabilimento naturalistico "autentico" di un mondo finalmente con i piedi per terra. Il lettore informato sa ormai che il primo modello di stroncatura (Karl Löwith), ed anche il secondo modello di stroncatura (Lucio Colletti) stroncano in entrambi i casi una caricatura precedente. È quello che si chiama in linguaggio ordinario il "vincere facile".

La pulsione ad eliminare dal profilo teorico marxiano il concetto di alienazione è un fenomeno talmente diffuso e pittoresco da meritare un'indagine *sociale*, e non solo culturalistico-concettuale. Personalmente, ho vissuto il clima ideologico degli anni Sessanta del Novecento, e so bene che allora vi fu un tentativo di togliere al marxismo i suoi lati "sgradevoli" di lotta di classe per affermare una sorta di innocua teoria sociale del generico disagio psicologico-esistenziale tipico della società industriale connotata come "avanzata". È evidente che il concetto di alienazione in quel contesto storico preciso (e questo capitava anche ai correlati concetti di "uomo" e di "umanesimo") mirava ad una sorta di neutralizzazione universitario-psicologica del marxismo, che passava così da Lenin e Rosa Luxemburg a Eric Fromm ed a Umberto Galimberti. La reazione althusseriana, che negava radicalmente il mantenimento nel Marx "maturo" e "scientifico" del concetto di alienazione, era quindi socialmente del tutto giustificata, ma lo era soltanto dal punto di vista della "lotta di classe ideologica nella congiuntura politica" (1956-1968, e per di più solo a Parigi), mentre era catastroficamente errata nel contesto storico generale Novecentesco. Detto questo, insisto nel non identificare le due correnti "scientiste" di Lucio Colletti e di Louis Althusser. Il programma dellavolpiano di ritraduzione dell'intero pensiero di Marx in un modello galileiano di scienze della natura del tutto "affrancato" da Hegel e dalla dialettica non può che portare ad un suicidio programmato a tempo, e dobbiamo essere grati (parlo sul serio, ed alla lettera) a Lucio Colletti per aver mostrato in piena luce l'esito autodistruttivo

e suicida di questo programma. Il programma althusseriano è infinitamente più serio, perché spinge giustamente a fissare gli sguardi sulla scienza non-filosofica dei modi di produzione sociali, e non certo sulla gnoseologia, scienza della delegittimazione di ogni pretesa di conoscenza della totalità (si chiami Dio oppure Capitale), o tantomeno sulla metodologia, pittoresca ed irrilevante scienza per nullatenenti. Dunque, nessun segno di eguaglianza fra Colletti ed Althusser. Nel linguaggio pittoresco dei maestri di scuola, daremo a Colletti un bel quattro, ed a Althusser addirittura un generoso sette (mi perdonino i rispettivi *fans*, ed accettino il fatto che non sempre si può utilizzare il lessico serioso della conferenza filologica).

E tuttavia non si può e non si deve evitare di riflettere sulle conseguenze provocate dal rifiuto del concetto di alienazione e dalla teoria della cosiddetta "rottura epistemologica". Si va infatti da una concezione di *episteme* che oscilla dal concetto positivistico di Auguste Comte al concetto sociologico di Max Weber (in entrambi i casi nessuno capisce perché si debba lottare contro il capitalismo se non lo si *giudica* negativo, e non si vede come sia possibile giudicarlo negativo con una semplice visione strutturalistica della dinamica dei modi di produzione), che scivola poi nella (fastidiosa e riduzionistica) definizione di filosofia come "lotta di classe nella teoria", ed infine sfocia nell'apologia della *aleatorietà* come sublimazione della propria (peraltro giustificata) critica alla precedente (ed insostenibile) filosofia necessitaristico-teleologica della storia, insaporita ed aromatizzata con il peperoncino rosso del messianesimo e del prometeismo. Ma questo comporterebbe una critica all'intero *Denkweg* di Althusser, che non mi interessa affatto fare in questa sede, se non per contrapporlo idealmente alla molto maggiore sobrietà di Lukács.

Vi sono ovviamente molte altre varianti, tutte cattive, del rifiuto della centralità del concetto di alienazione. Un'ultima variante italiana (Roberto Finelli), storicamente poco importante, ma comunque socialmente significativa, propugna una sorta di marxismo ridotto al concetto di "astrazione reale" che rifiuti esplicitamente, e quindi espunga del tutto dal quadro teorico, i due concetti di alienazione e di contraddizione. Tralascio qui le argomentazioni, del tutto sofistiche, con cui questi due concetti vengono "licenziati". Senza alienazione e senza contraddizione avremmo egualmente un corpo, ma senza gambe e senza braccia. Se il marxismo è uno sgabello a tre gambe, e metaforicamente lo è, queste tre gambe sono effettivamente i concetti di astrazione reale (il mondo sensibilmente sovrasensibile), di contraddizione dialettica (che include peraltro come suo momento particolare l'opposizione reale economica fra sfruttati e sfruttatori, che restano comunque i due poli di una correlazione essenziale), ed infine di alienazione sociale. Devo ammettere che la proposta di trasformare uno sgabello a tre gambe in uno sgabello ad una gamba sola è esilarante, ma socialmente parlando si tratta soltanto dell'ennesima "pensata" sofistica universitaria per togliere al marxismo qualunque residuo potenziale eversivo. Ed effettivamente un marxismo senza esplicita eversione per me è come una pastasciutta senza sugo. A qualcuno potrà piacere, ma a me no.

L'esemplarità, ed a mio avviso l'insuperabilità, del modo in cui Lukács tematizza la categoria di alienazione sta in una specifica fusione di Marx e di Hegel. Da

Marx Lukács ricava l'assoluta oggettività esistente della categoria di alienazione, ed il fatto che essa non possa essere "posta" e poi "tolta" con un semplice atto del pensiero autocosciente (vi è qui chiaramente una critica ad Hegel, cui viene attribuita una concezione puramente logica e coscienziale di alienazione). Da Hegel, ed in particolare dalla dottrina del concetto della *Scienza della Logica*, Lukács ricava il rapporto fra l'universalità, la particolarità e l'individualità come momenti logici del concetto stesso, che resta unitario. Una breve spiegazione ulteriore permetterà di cogliere la grande correttezza del pensiero di Lukács.

In una lettera a Lucien Goldmann, Lukács sostiene che «il pensatore sostanziale è preoccupato da un unico pensiero per tutta la vita». E Lukács è veramente stato un pensatore «sostanziale», la cui sostanza può essere individuata in una sua singolare affermazione, per cui egli affermò di se stesso: «Non parteciperò più alla mia stessa alienazione» (*ich mache meine eigene Entfremdung nicht mehr mit*). Si tratta peraltro della stessa formula che era servita come parola d'ordine dei membri della scuola di Francoforte, il che significa che molte distinzioni di "scuola" vengono meno quando si tratta di "stringere" la cosa stessa. Ma cerchiamo di commentare, sia pure brevemente, questa ottima formulazione.

In primo luogo, vi è il riconoscimento del fatto che l'alienazione esiste oggettivamente, ed è una categoria logico-ontologica della produzione capitalistica in quanto tale, e non certo una sofisticata opinione sul disagio esistenziale in un mondo mercificato. Questo disagio esistenziale ovviamente c'è, anche se le tendenze esistenziali postmoderne (tipica ancora una volta è la posizione del filosofo delle riviste femminili italiane, Umberto Galimberti) tendono a staccarlo dalla coscienza infelice, ed a negargli così ogni carattere di sintomo superficiale di un universalismo impossibile.

In secondo luogo, c'è l'ovvio riconoscimento del fatto che l'alienazione riguarda in primo luogo *noi stessi*, e non certamente soltanto gli altri. Tipico del moralismo dell'intelletto astratto (*Verstand*) è il separare noi stessi dagli altri, e pensare che gli altri siano alienati, tranne noi che non lo siamo, perché abbiamo capito tutto quel che c'era da capire, come se fossimo un laicizzato Dio hegelo-marxiano. La cosa suona subito ad un tempo grottesca ed esilarante, eppure è proprio il modo in cui la falsa coscienza del marxista medio ha a lungo impostato le cose. Tutti sono alienati, perché non capiscono che il capitalismo è cattivo, tranne me ed i miei sodali e correligionari, che invece lo abbiamo capito. Nel paranoico mondo marxista la cosiddetta "autocritica" è sempre stata un rituale di confessione religiosa, di pentimento servile e di adeguamento al potere (classiche in proposito le cosiddette "autocritiche" di tipo staliniano, peraltro mantenute in vita fino al triennio dissolutivo 1989-1991). In realtà appare chiaro che la critica non può essere fatta da un soggetto destoricizzato e desocializzato, e quindi incapace di tematizzare anche se stesso (come è il caso di tutte le costituzioni formalistiche del soggetto, da Cartesio a Kant, e di tutte le "sparizioni" del soggetto sostituito da flussi di abitudini e/o di volontà di potenza, da Hume a Nietzsche). La critica deve essere fatta da un soggetto che, almeno in via di principio, è disposto non solo a farsi criticare da altri

(cosa che peraltro neppure il più grande dei paranoici potrà mai di fatto socialmente impedire), ma è disposto a criticare se stesso. Ed il suo modo di poter criticare se stesso è quello di accettare l'inserimento della propria particolarità individuale all'interno di una dialettica oggettiva delle "figure" delle forme di coscienza, il che fa diventare la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel il modello insuperato di questa possibilità di inserimento autocritico.

In quanto universale concreto, il concetto è l'universalità riferita all'individualità. L'individualità non è altro che me stesso, in quanto mi penso in rapporto alla particolarità concreta che forma la mia personalità. Ma la particolarità (per Hegel come per Lukács) non è altro che la semplice negazione diretta dell'universalità, in un certo senso la semplice "sottrazione" dell'universalità. Peraltro l'universalità stessa, come ogni realtà, può soltanto concretamente esistere nella forma di una sua determinazione (*Bestimmung*), che è poi sempre e solo una concretizzazione storico-sociale. E tuttavia l'individualità reale e concreta dell'uomo non può identificarsi con la particolarità, in quanto *tutte* le determinazioni particolari devono essere prese in considerazione, e non una sola. In questo caso l'alienazione è certamente una determinazione dell'universalità del concetto di capitale, ma è una determinazione anche la volontà libera soggettiva di non partecipare ad essa. Questo è il significato della scelta libera soggettiva di non voler più partecipare (*mitmachen*) alla propria stessa alienazione (*Entfremdung*).

Lukács identifica così correttamente il concetto marxiano di libertà con la scelta di non partecipare più alla propria stessa alienazione, oppure, utilizzando il linguaggio hegeliano, di "spostare" la propria particolarità di adesione all'universalità della produzione capitalistica, ad un tempo sfruttata ed alienata in quanto unione di alienazione e di valore, alla propria individualità di adesione all'universalità di una realtà emancipata. Questa concezione di libertà si differenzia radicalmente da tutte le altre concezioni di libertà di tipo aprioristico (la libertà del volere come postulato dalla possibilità della morale categorica in Kant), di tipo religioso (la libertà come "dono" di Dio, che vuole così renderci liberi e simili a Lui, in modo che possiamo scegliere se essere salvati o essere dannati), o infine di tipo neoliberale (la libertà del soggetto proprietario di "intraprendere" nel mondo delle merci e del denaro). L'alienazione non è così la presunta rottura di una (inesistente) unità organica originaria, ma è una condizione oggettiva che riguarda tutti. Tutti siamo infatti alienati, ma c'è chi decide di parteciparvi e chi decide invece di non parteciparvi più. Il concetto di alienazione, inteso come scelta di interrogare la propria particolarità (alienata) in nome della propria individualità (libera), viene in questo modo ad ereditare la grande tradizione di Spinoza e di Hegel. Di Spinoza, perché la sua filosofia non è affatto una filosofia della necessità (come ripete pigramente la manualistica), ma è una filosofia della libertà dell'individualità che però *tiene conto* dell'esistenza oggettiva della necessità (in questo caso, dell'esistenza oggettiva della alienazione capitalistica). Di Hegel, perché accetta la problematizzazione dialettica del soggetto, e del fatto che universalità, particolarità ed individualità non possono essere ontologicamente separate. Hegel infatti ha scritto che «la se-

parazione delle realtà dalla verità è specialmente cara all'intelletto, che tiene le sue astrazioni ed i suoi sogni per alcunché di vero». E per finire Hegel ha scritto: «Ma quando io parlo di realtà, si deve pur tenere presente il senso in cui adopero questa espressione, dal momento che nella mia *Scienza della Logica* ho trattato ampiamente la nozione di realtà e l'ho accuratamente distinta dall'accidentale che ha esistenza e da altri consimili concetti».

Il quarto ed ultimo aspetto generale del pensiero di Lukács è parimenti di grande importanza. Fino ad ora abbiamo insistito sui tre punti del prendere sul serio il proprio rapporto con Marx, della passione durevole come alternativa esistenziale alle concezioni mitico-sociologiche del privilegiamento fichtiano della giovinezza come soggetto privilegiato, della lotta alla corruzione dell'epoca della compiuta peccaminosità, ed infine della decisione di non partecipare più alla propria stessa alienazione. Tocchiamo ora il cuore della natura filosofica del pensiero di Lukács, che molti commentatori lucacciani non hanno colto sufficientemente, e che io invece sottolineerò con particolare enfasi.

Ho già ampiamente fatto riferimento in precedenza alla distinzione kantiana fra il concetto scolastico della filosofia intesa come sistema organizzato delle conoscenze razionali (*Schulbegriff*), ed il concetto mondano di essa, intesa come ciò che interessa necessariamente ogni uomo (*Weltbegriff*). In proposito, ho ricordato che Habermas ha scritto che Hegel è stato il primo che li ha fusi insieme, ma è anche in un certo senso l'ultimo, perché la modernità consiste appunto nella rinuncia alla "normatività" della verità filosofica cui Hegel credeva fermamente. In proposito, quella fusione dei due elementi che Habermas attribuisce a Hegel come al "primo" (ed anche però l'ultimo, per cui di fatto Hegel diventerebbe l'unico – attributo che neppure i più entusiasti ammiratori di Hegel – come chi scrive – sarebbero disposti ad attribuirgli) caratterizza invece *tutta la storia della filosofia occidentale* (ma anche indiana e cinese), almeno fino alla sua istituzionalizzazione universitaria neokantiana e post-neokantiana. Solo questa istituzionalizzazione, che caratterizza quasi tutta l'istituzione universitaria odierna (le brillanti eccezioni purtroppo confermano la regola), ha rotto il precedente rapporto organico fra il concetto scolastico ed il concetto mondano di filosofia, e vedremo più avanti che il punto di partenza del giovane Lukács sarà appunto quello di *rompere* con il giuramento gnoseologico neokantiano e di *decidere* (grazie anche all'incontro con Ernst Bloch) di filosofare nel modo in cui lo avevano fatto Aristotele ed Hegel. In breve, ritengo che Lukács sia stato nel Novecento il punto più alto della fusione fra *Schulbegriff* e *Weltbegriff*, che sia possibile pacatamente dimostrarlo, e che qui stia la sua inarrivabile specificità, al di là dell'accettazione o meno della prospettiva dell'*ontologia dell'essere sociale*. Questo, però, presuppone una ennesima breve ricognizione della precedente storia della filosofia occidentale. Essa è necessaria, perché *se non si inserisce* Lukács in questa nobile tradizione si corre il rischio di perdere la specificità del suo contributo. Se infatti si legge Lukács, ci accorgiamo subito che i riferimenti allo stalinismo si uniscono a considerazioni su Epicuro e Spinoza, e che note sulla vita quotidiana si mescolano ad interpretazioni originali di Marx e di Hegel. Questo non può che ir-

ritare i sacerdoti della filologia universitaria, e non può al contrario che confermare a studiosi indipendenti come chi scrive di essere sulla via giusta. Chi volta le spalle all'unione fra *Schulbegriff* e *Weltbegriff*, infatti, non può interessare a nessuno, che non sia un irrilevante animale accademico preso dai suoi grotteschi riti di identità.

La costituzione del sapere filosofico in disciplina erudita autoreferenziale e fine a se stessa è relativamente recente, e risale *grosso modo* a metà Ottocento. In quel momento storico, in particolare dopo la svolta del 1848 ed il clima controrivoluzionario di normalizzazione reazionaria che si diffuse in Europa (testimoniato da autori diversi come il De Sanctis di *Schopenhauer e Leopardi* ed il Lukács della *Distruzione della Ragione*) i poteri dominanti non ritennero sufficiente legittimarsi con la pura scienza evoluzionistica (esemplare è il caso di Spencer come ideologo del darwinismo sociale), ma considerarono opportuno togliere alla riflessione filosofica qualunque potere contestativo rispetto all'esistente attraverso la sua istituzionalizzazione universitaria integrale. Questa istituzionalizzazione avviene storicamente con modalità diverse nei vari paesi europei, ed in Germania, il paese guida della seconda rivoluzione industriale, avviene con l'organizzazione di un sistema di "filtraggio" basato sull'erudizione positivistica, da un lato, e sulla riduzione neokantiana della filosofia a gnoseologia, dall'altro. È questa la ragione per cui Lukács non sbaglia dicendo che dopo il 1848 Hegel passa in un certo senso il "testimone" a Marx. Si può contestare e ritenere schematico questo giudizio, ma è un fatto che il concetto mondano di filosofia (*Weltbegriff*) inteso come l'insieme di ciò che interessa necessariamente ad *ogni individuo*, passa veramente da Hegel a Marx.

Nel mondo degli antichi Greci l'idea di una facoltà universitaria di filosofia era letteralmente impensabile. Fino ad Epicuro ed agli stoici *compresi* (e quindi senza alcuna differenza fra periodo presocratico, socratico, platonico, aristotelico e stoico delle origini) si dava assolutamente per scontato che la filosofia esistesse soltanto nel suo significato mondano (*Weltbegriff*). In periodo ellenistico nasce peraltro la filologia fine a sé stessa (il Museo e la Biblioteca di Alessandria d'Egitto), ed i romani ricchi cominciano a seguire corsi di filosofia in greco come forma di cultura di *status* (Cicerone, ecc.). Il distacco del sapere filosofico dal suo concetto mondano, essenziale nei trecento anni che vanno da Eraclito allo stoico Zenone, è dunque storicamente e socialmente legato ad un periodo storico di crematistica scatenata, dispotismo del denaro, fine del *metron*, indebolimento del *katechon*, ripiegamento nell'individualità politicamente del tutto impotente, ecc. E nonostante tutto questo, la filosofia continua ad essere praticata come forma di vita comunitaria dei saggi, ed il fatto che potesse essere fatta diventare un oggetto di specialismo socialmente neutralizzato non avrebbe neppure potuto essere immaginato dagli antichi in modo fantascientifico.

Il cristianesimo medioevale non avrebbe potuto avere facoltà separate di filosofia, a meno che queste ultime potessero essere identificate con la facoltà di "arti" nel periodo averroista parigino. Le facoltà canoniche erano tre (diritto, medicina e teologia), e questo non è un caso, perché era socialmente impensabile che si potessero costituire facoltà separate di filosofia, che sarebbero inevitabilmente potute

diventare centri di contestazione globale alla legittimazione religiosa dell'ordine sociale feudale e signorile. Ma questo non bastò. L'esperienza di Occam (ed in parte dell'averroismo latino) dimostra come si fosse sviluppato un uso rivoluzionario e contestativo della teologia (nominalismo, chiesa invisibile, ecc.).

Molti filosofi del tempo, anche in area cristiana, erano in realtà medici prestati alla filosofia (come l'aristotelico Pietro Pomponazzi, laureatosi in medicina a Padova nel 1487). Spinoza era del tutto estraneo all'università, e rifiutò un'offerta ad Heidelberg per timore di non poter esprimersi "liberamente". Chi conosce la corruzione della disciplina universitaria odierna può trovare addirittura comico che qualcuno si sia posto il problema di "esprimersi liberamente", dal momento che il codice d'accesso alla filosofia universitaria di oggi si basa sulla adesione mimetica (e priva ormai di coscienza infelice) alle opinioni dei cattedratici che dispongono delle chiavi degli accessi per concorso, in una totale assenza di qualsivoglia "meritocrazia".

La grande maggioranza degli illuministi francesi del Settecento, su cui sono state costruite centinaia di carriere universitarie, era composta da persone totalmente estranee agli apparati universitari dell'epoca. Kant e Hegel, invece, erano certamente prodotti universitari integrali (come poi, più di un secolo dopo, Husserl e Heidegger), ma erano ancora personaggi in cui si univano gli aspetti scolastici e gli aspetti mondani della filosofia. Kant utilizzava la sua cattedra per delegittimare il potere politico-normativo della metafisica (e per questo fu anche "richiamato") ed Hegel intendeva rappresentare nel pensiero l'epoca nuova di gestazione e di trapasso che riteneva di interpretare adeguatamente. Persino i pensatori che inaugurano il pittoresco periodo di odio verso il sapere universitario (Schopenhauer e Nietzsche sopra ogni altro) sono prodotti integrali del *curriculum* universitario del tempo.

Tutto ciò si interrompe a metà Ottocento dopo il 1848, per ragioni di tipo storico e sociale prima ricordate. Il potere pubblico e mondano della filosofia come insieme di pensieri che interessano necessariamente ad ogni uomo (*Weltbegriff*) era infatti inversamente proporzionale al sapere positivistico erudito ed al neokantismo gnoseologico. Lukács è quindi ad un tempo un rivoluzionario ed un restauratore. Un rivoluzionario, perché cerca di innestare nel concetto scolastico della filosofia, intesa come sapere sistemico, i contenuti della critica dell'economia politica di Marx, che essendo una disciplina globale non integrabile nella divisione universitaria delle discipline, spezza e distrugge il falso sapere compartimentalizzato, ed in questo modo neutralizzato e disinnescato. Un restauratore, perché restaura il bimillenario carattere mondano (*Weltbegriff*) della filosofia. La filosofia torna ad essere ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo, senza per questo cessare di essere *anche* l'esposizione categoriale e razionale del sapere.

Per finire con la segnalazione di questi punti generali, ve n'è forse ancora un quinto che fa da "cifra" interpretativa per la personalità di Lukács. Questo allievo novecentesco di Hegel e di Marx, che accettò Stalin per puro "realismo" storico e non certo perché ne condividesse i comportamenti e l'ideologia, mise sempre

al primo posto le sue convinzioni soggettive, e non si adeguò mai al cosiddetto "giudizio dei fatti". Per lui (come per altro per Marcuse) il realismo hegeliano non era mai l'effettuale o il vincente (e cioè ciò che i giornalisti filosoficamente analfabeti chiamano hegelismo), ma sempre ciò che storicamente avrebbe potuto essere portato al suo concetto (*Begriff*). Ripetutamente ricordò un verso della *Pharsalia* di Lucano che diceva: «La causa vincente piacque agli dei, ma quella vinta piacque invece a Catone» (*causa victix diis placuit, sed victa Catoni*). Ancora nella autobiografia in forma di dialogo rilasciata poco prima della morte (cfr. *Pensiero vissuto*) Lukács ricordò il motto *Ugocsa non coronat* per indicare la cifra del suo pensiero. Nel 1723 l'assemblea nazionale ungherese, formata dai rappresentanti di ciascuna regione o comitato, votò la *Prammatica Sanzione*, che prevedeva la successione di Maria Teresa al trono di suo padre, Carlo d'Asburgo. Gli unici che rifiutarono la propria approvazione furono i rappresentanti di Ugocsa, la più piccola regione dell'Ungheria di allora. Lukács intende dire con questo esempio storico che si può e si deve dire: «Mi oppongo, pur non contando nulla», oppure «Mantengo il mio disaccordo, pur sapendo che le cose andranno diversamente». E Lukács dice: «Per me *Ugocsa non coronat*, e cioè io non mi lascio comandare, ha sempre fatto da musica di accompagnamento per la *Fenomenologia dello Spirito* e per la *Scienza della Logica* di Hegel».

Ora che conosciamo la musica di accompagnamento alla filosofia di Lukács possiamo passare alla decifrazione filosofica della sua vita. Figlio dell'alta borghesia ebraica bilingue (tedesco e ungherese) di Budapest, Lukács è stato caratterizzato per tutta la vita da queste tre determinazioni. In quanto bilingue (ungherese e tedesco) ha subito avuto un rapporto universalistico con la lingua, scegliendo quella che gli sembrava più adatta alla comunicazione delle sue idee in quanto più conosciuta (e per questa ragione è passato abbastanza precocemente dall'ungherese al tedesco). Teniamo presente che per tutti gli anni Venti il tedesco era la prima lingua dell'*Internazionale Comunista* (solo dopo il 1929 fu sostituita dal russo – conseguenza inevitabile della costruzione del socialismo in un solo paese), era la lingua di comunicazione di tutta l'Europa centrale, settentrionale ed orientale, ed esercitava la funzione del greco nel mondo antico, del latino nel mondo medioevale e dell'inglese nella società odierna. Ma le lingue non sono mai strumenti neutrali di comunicazione.

Esse si portano dietro un mondo di simboli, in questo caso il mondo della grande letteratura (Goethe in primo luogo), e soprattutto il mondo della grande filosofia classica tedesca, che non comprende affatto soltanto il cosiddetto "idealismo", ma anche Lessing, Herder, Kant, il dibattito postkantiano, fino a Schopenhauer ed allo stesso Feuerbach (e per quanto mi riguarda anche Marx, a tutti gli effetti, ma non credo che Lukács *redivivus* sarebbe d'accordo). Lukács appartiene alla lingua tedesca come Aristotele appartiene alla lingua greca. Non riesco a pensarlo all'interno dello spirito un po' frivolo e razionalistico della lingua francese o all'interno dello spirito pragmatico, scettico-empirico ed operazionalistico della lingua inglese.

L'essere stato figlio dell'alta borghesia ebraica di Budapest è stato certo un caso, ma a mio avviso ne ha anche determinato lo spirito. Quando nacque, nel 1885, Hitler era ancora al di là da venire (anche se in realtà Hitler, come Lukács, nacque come cittadino dell'impero degli Asburgo nel 1889 – lo stesso anno di Heidegger e di Wittgenstein). Siamo lontanissimi dal clima politico-culturale che è poi sfociato in Auschwitz oppure nel sionismo nazionalistico-identitario come nuovo profilo di appartenenza del popolo ebraico. Allora gran parte della cultura ebraica dell'Europa Centrale era il luogo della problematizzazione universalistica (e quindi nient'affatto ebraica) della condizione umana.

Ci è difficilissimo comprendere oggi questa situazione storico-epocale del grande pensiero ebraico, particolarmente in un'epoca in cui gli ebrei sono stati consacrati ad una sorta di sacerdozio levitico europeo ed americano della nuova religione laica della cosiddetta "eccezionalità dell'olocausto", con pellegrinaggi, scolaresche e giornate esclusive della "memoria" (laddove tutte le altre numerose "memorie" dell'ingiustizia e della oppressione non sono evidentemente ritenute degne di sacralizzazione postuma – penso soltanto alle centinaia di migliaia di vittime del colonialismo italiano in Libia ed in Etiopia, addirittura ignorate nei nostri indecenti manuali scolastici di storia). Si tratta – purtroppo – dell'ultima vittoria postuma di Hitler. Ma Lukács (che pure ebbe un fratello ucciso in un battaglione del lavoro riservato agli ebrei nel tempo del dominio dei fascisti ungheresi delle cosiddette Croci Frecciate) fa parte ancora dell'ultima leva del grande universalismo ebraico europeo, che ha nutrito fra l'altro il miglior pensiero comunista novecentesco (su questo punto l'odierna operazione di silenziamento mediatico-universitario è in pieno svolgimento, e sembra quasi che il grande pensiero filosofico ebraico del Novecento abbia soltanto prodotto la modesta professoressa Hannah Arendt), pensiero che mi ostino a pensare si trovi soltanto "silenziato" in una eclissi temporanea.

Di questo grande pensiero ebraico novecentesco Bloch ha interpretato il lato utopico-messianico (quello contro il quale i vari Löwith hanno pensato di "vincere facile"), mentre Lukács ne ha interpretato il lato razionalistico-realistico, quello appunto più difficile da stroncare, e che *appunto per questa ragione* viene preferibilmente silenziato e diffamato (stalinista, ecc.).

È bene comprendere fino in fondo la genesi del pensiero di Lukács, e su questo punto purtroppo la maggior parte delle monografie critiche non aiuta. Lukács, così come Marx, passò da studi giuridici alla filosofia, anche se si laureò egualmente in legge nell'università di Koloszvàr (oggi Cluj in Romania). Il passaggio dagli studi di diritto agli studi di filosofia è un vero e proprio *topos* della situazione esistenziale ottocentesca e novecentesca. In termini filosofici, potremmo dire che si tratta della pulsione esistenziale che spinge a passare dall'intelletto (*Verstand*) alla ragione dialettica (*Vernunft*).

Il diritto è il regno dell'intelletto astratto, della formalizzazione delle norme, dell'applicazione della fattispecie concreta all'astrazione universalizzante della norma, del superamento della vecchia giustizia del "caso per caso" (quella che Max Weber chiamava la «giustizia del *cadì*», cioè del giureconsulto arabo che giu-

dicava in base alla propria saggezza ed esperienza). Esso è una scuola per l'intelletto, in quanto abitua alla precisione terminologica ed alle distinzioni (esemplare in proposito è stato per me il magistero epistemologico di Norberto Bobbio, ed esemplare anche il mio correlato rifiuto di accettare che si possa filosofare per dicotomie oppositive e non invece – *ça va sans dire* – per contraddizioni logico-dialettiche), ma nello stesso tempo invita a riconoscere nella "concretezza" del mondo così com'è il solo mondo possibile. Ma il mondo apparentemente "concreto" è in realtà il mondo completamente "astratto" di quella che Karel Kosìk ha chiamato «pseudo-concretezza», ed il passaggio dalla facoltà di legge alla facoltà di filosofia rappresenta proprio il passaggio dall'accettazione metodologica della pseudo-concretezza dell'intelletto (*Verstand*) alla problematizzazione dialettica del significato espressivo della totalità (*Vernunft*).

Questo ha riguardato molte persone, dal giovane Marx al giovane Lukács. Ma qui appunto si situa esistenzialmente il «disincanto» (*Entzauberung*) di Lukács, disincanto peraltro ammesso apertamente da Lukács nella sua ultima autobiografia in forma di dialogo. È bene soffermarci un poco, perché non si tratta solo di un episodio della biografia lucacciana, ma di una vera e propria «figura dialettica universale» nel senso della *Fenomenologia dello Spirito*.

Sembra oggi che il termine «disincanto» (*Entzauberung*) debba essere inteso esclusivamente nel senso di Nietzsche (morte di Dio), di Weber (approdo della lunga storia del razionalismo occidentale al politeismo "infondato" dei valori), di Lyotard (disincanto verso la precedente credenza nelle grandi-narrazioni emancipative), di Löwith (scoperta che la presunta scienza marxista non è altro che secolarizzazione della vecchia escatologia ebraico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica), di Colletti (scoperta che il pensiero di Marx non è altro che neoplatonismo riverniciato), ed infine di Heidegger letto secondo la coppia postmoderna Vattimo-Galimberti (presa d'atto che il mondo si è rinchiuso sopra di noi in una tecnica planetaria intrascendibile da accettare fatalmente). A pochi viene ormai in mente che questa sorta di fine della storia (attribuita sempre *erroneamente* ad Hegel, magari letto alla Kojève ed alla Fukuyama) non è che una *formazione ideologico universitaria* frutto di una *congiuntura storica* del tutto *temporanea*, che fra mezzo secolo verrà probabilmente storicizzata e riferita ad un clima culturale che non fa che *registrare* nel rarefatto e pittoresco mondo ideologico la vittoria tennistica del capitalismo neoliberale sul comunismo storico novecentesco realmente esistito nel ventennio 1985-2005.

Per Lukács il "disincanto" fu una cosa totalmente diversa. Fu il disincanto nei confronti dell'inserimento nel mondo delle istituzioni e dello spirito borghese, disincanto che si consumò nel decennio 1905-1915, e che si originò dalla scoperta semitraumatica della totale insensatezza dello specialismo universitario. E si noti bene che non si trattò di una delusione nei confronti di pittoreschi baroni e tromboni mediocri ed analfabeti, ma di un «disincanto» che sorse dalla frequentazione di maestri assoluti come Simmel e Weber. Vorrei insistere molto su questo punto: Lukács non fu disincantato dalla mediocrità di anonimi analfabeti saliti in cattedra

per cooptazione tribale-mafiosa, ma fu disincantato dopo essere stato allievo di Simmel e di Weber.

Si tratta ovviamente di un disincanto che non sorgeva da una delusione psicologica contingente e "aleatoria", ma di un disincanto verso la *totalità* della cultura "borghese" nel suo complesso, che trovava nell'insensatezza specialistica della cultura universitaria tedesca semplicemente il suo punto di "deviazione" (*clinamen, parekklisis*) per dirla con Epicuro. E Lukács ricorda un aneddoto che fu quasi decisivo per la sua vita. Aveva letto un ponderoso saggio accademico che discuteva del colore degli occhi di Lotte nel *Werther*, che Goethe afferma che erano blu, mentre in realtà erano neri. E Lukács scrive: «Io vidi in questo l'incarnazione di ciò che Hatvany chiamò la scienza di ciò che non vale la pena di sapere [*Die Wissenschaft des Nichtwissenswerten*]».

L'insensatezza dello specialismo universitario non era evidentemente che il riflesso superficiale di una ben più profonda e pericolosa insensatezza generale. E qui Lukács ebbe la fortuna di incontrare Ernst Bloch (suo coetaneo, un ebreo tedesco nato nel 1885). La decisività di questo incontro è testimoniata sempre in *Pensiero Vissuto*. Dice Lukács: «Su di me ebbe enorme influenza Bloch. Egli infatti mi convinse con il suo esempio che era possibile filosofare alla maniera tradizionale. Fino a quel momento io mio ero immerso nel neokantismo del mio tempo, ed adesso incontravo in Bloch il fenomeno di qualcuno che filosofava come se l'intera filosofia odierna non esistesse, e che era possibile filosofare al modo di Aristotele e di Hegel».

Considero questa citazione decisiva per l'interpretazione complessiva non solo di Lukács, ma dell'intero progetto di *ontologia dell'essere sociale*, e più modestamente del contenuto di tutti e quaranta i capitoli di questo mio saggio. È possibile, ed è anzi necessario, riprendere a filosofare nel modo di Aristotele e di Hegel. Questo non significa (sembra quasi sciocco doverlo dire!) che si debba coltivare l'illusione di riuscire a filosofare al loro livello. La storia della filosofia dispensa l'immortalità a pochissimi grandi del pensiero, e sono molti i chiamati, ma pochi gli eletti. Qualunque filosofo di medie capacità, che si metta a leggere Platone, Aristotele, Spinoza, Kant o Hegel, si rende conto immediatamente di non essere in grado di raggiungere la loro profondità e la loro capacità di analisi e di sintesi. Avviene un po' come nel film di Forman *Amadeus*, in cui sia Giuseppe II che Salieri, dopo aver composto un motivetto ed aver ascoltato quello proposto da Mozart, si rendono immediatamente conto di trovarsi di fronte a qualcuno di superiore a loro.

Non si tratta quindi di voler *competere* con Aristotele o con Hegel. Chi si mettesse su questo piano ne uscirebbe sconfitto, e la delusione porterebbe a sicuri momenti di depressione. Si tratta di filosofare *al modo* di Aristotele e di Hegel, con la pretesa cioè di unire al «proprio tempo appreso nel pensiero» ciò che «è, ed è eternamente», o, se si vuole, di unire il concetto scolastico con il concetto mondano di filosofia, in cui l'esposizione sistematica delle categorie del pensiero, che passa anche necessariamente per la ricostruzione di tutta la storia della filosofia precedente, deve sempre essere rivolta a *ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo.*

Nella sua vita, Lukács ha filosofato come Aristotele ed Hegel. Per questo è stato un *esempio* ed un *maestro* (quantomeno un mio maestro, insieme ad Hyppolite e pochissimi altri), e questo del tutto indipendentemente dall'accordo o dal disaccordo con singole tesi interpretative.

Senza Bloch, Lukács sarebbe forse rimasto invischiato nel neokantismo e nella gnoseologia, tipica disciplina per nullatenenti. E tuttavia, vale la pena esaminare tre dei suoi maestri, e cioè Simmel, Weber e Lenin. In proposito, al di là di precisazioni monografiche, mi limiterò ad esprimere il mio pensiero sul contributo di questi tre illustri personaggi.

Lukács considera nell'essenziale Simmel un po' "frivolo", mentre riconosce sempre la "serietà" di Weber. Dal momento che Lukács ha conosciuto personalmente Simmel, ed io l'ho soltanto letto sui libri, non ho nulla da eccepire. E tuttavia considero la *Filosofia del Denaro* di Simmel un capolavoro assoluto, ed un libro "paradossalmente" hegeliano. Si tratta di un'opera che considero intrisa di "marxismo involontario", in un senso che ora spiegherò. I "marxisti volontari" del tempo, e cioè coloro che si autocertificavano soggettivamente come tali (ma anche i pazzi si autocertificano soggettivamente in modo sincero e veridico come Napoleoni), affrontavano il problema del denaro in modo trogloditico, come se esso fosse soltanto il vecchio "sterco del diavolo" di medioevale memoria, oppure fosse per definizione qualcosa di non-filosofico, ma semplicemente di "economico", da lasciare cortesemente ai colleghi di economia. Simmel affronta la questione del denaro in modo dialettico, dal momento che da un lato il denaro è la sostanza astratta e generica del valore di scambio puro (ma questo lo aveva già detto bene Marx), ma dall'altro concretizza invece la fioritura di diverse forme sociali di vita. E sono appunto queste forme sociali di vita diverse la vera forza del capitalismo, che da un lato non si fonda su nessuna ideologia e neppure su nessuna grande narrazione (come opina erroneamente Lyotard), ma dall'altro trova un robustissimo consenso passivo proprio nella moltiplicazione di diverse forme di vita, che potremmo chiamare la *concretizzazione sociale dell'astrazione economica*. Nel noioso cimitero della filosofia marxista della *Seconda internazionale* (1989-1914) il non-marxista e marxista involontario Simmel è l'unico che di fatto porta avanti le intuizioni marxiane sul denaro. È impressionante altresì che in un'epoca in cui non esisteva ancora per nulla una vera "società dei consumi", che sul continente europeo non arriva prima degli anni Sessanta del Novecento e che soltanto negli ultimi anni comincia ad articolarsi come dittatura leggera della pubblicità e della coazione all'uniformazione pluralistica delle varie forme di vita consentite, Simmel abbia individuato l'«errore metafisico» basato sul privilegiamento dei mezzi sui fini nel consumo e nell'uso dei prodotti della tecnica.

Ritengo poco probabile che Lukács non sia stato influenzato dalla teoria di Simmel sul carattere dialettico del denaro (che socialmente parlando rappresenta la concretizzazione plurale di una precedente astrazione singolare), e sull'errore metafisico che ne discende. Ripeto, si tratta di una stupenda teoria marxista-inconsapevole, del tutto degna di Hegel e di Marx. Certo, avendo letto Simmel, la "frivo-

lezza" accademica della sua scrittura risulta ad occhio nudo. Quando Simmel morì nel 1918 Lukács ne scrisse un "necrologio filosofico" che ancora oggi si legge con interesse. E tuttavia, è il confronto con Max Weber il cuore della "risposta" di Lukács. Ancora una volta, vale la pena di confrontarsi con i punti più alti, e non certo con scagnozzi lottizzati di nessuna importanza. E proprio la grandezza di Weber ci permette di inquadrare il problema-Lukács al punto più alto possibile.

Da un lato, infatti, è oggi generalmente accettata la tesi per cui Weber discende direttamente da Nietzsche nel "nucleo metafisico" delle sue opinioni, ed il neokantismo funziona solo come metodologia scientifica delle sue categorizzazioni. La teoria weberiana del nesso fra teoria del razionalismo occidentale, disincanto del mondo, politeismo dei valori ed insuperabilità della gabbia d'acciaio deriva direttamente dall'annuncio nicciano della morte di Dio, che però viene "smussato" nei suoi angoli acuti togliendone gli aspetti profetico-esagitati, eliminando ogni "superamento" da parte del superuomo-oltreuomo della fatale gabbia d'acciaio del capitalismo, e soprattutto chiamando ipocritamente "etica della responsabilità" la semplice presa in carico delle compatibilità riproduttive della società borghese-capitalistica. Lukács, essendo stato allievo diretto di Weber, capisce benissimo che *tutto* il pensiero di Weber gira intorno al nesso fra fine della filosofia e accettazione "destinale" dell'insuperabilità della società borghese-capitalistica, ieraticamente travestita con il pomposo e supponente nome di "modernità" (Weber, morto nel 1920, non poteva ovviamente immaginare la ridicola semplificazione del suo pensiero da parte dell'ingrato seppellitore dei francofortesi Juergen Habermas). E la filosofia, ovviamente, cui si intima di smettere di esistere come giudizio sulla totalità del mondo, viene seppellita proprio perché bisogna togliere progressivamente qualsiasi istanza "esterna" alla riproduzione "destinale" del mondo. Lukács capisce bene tutto questo, ed *appunto per questo* tutto il suo pensiero deve essere interpretato in termini di restaurazione della grande tradizione che va da Aristotele ad Hegel. Non si capisce altrimenti il significato della frase «fare come se la filosofia moderna non esistesse, e riprendere a filosofare come Aristotele ed Hegel». L'*ontologia dell'essere sociale* (non alludo ai titoli dei saggi, ma alla prospettiva filosofica espressa con questo termine) non è altro che questo: filosofare nel Novecento come se fossimo Aristotele ed Hegel, consapevoli certamente di non poter arrivare al loro livello, ma nello stesso tempo seguire il loro esempio.

Dall'altro lato, il fatto che Lukács dopo il 1918 abbia aderito ad un "marxismo" basato sulla (erronea ed incorreggibile) teoria del rispecchiamento non poteva permettere di portare fino in fondo questo progetto di restaurazione del modo di filosofare come Aristotele e come Hegel. È noto che il capolavoro del giovane Lukács (cfr. *Storia e coscienza di classe*, scritta peraltro da un trentottenne, neppure poi molto "giovane") *non* si basa sulla teoria del rispecchiamento, ma sulla teoria "idea-listica" dell'unità fra soggetto ed oggetto (e cioè sul proletariato come lato soggettivo e sulla storia universale dell'umanità come lato oggettivo), ma è altresì noto che a partire dal 1926-1931 Lukács aderisce formalmente al canone filosofico marxista staliniano. Questo canone non prevede (ed anzi condanna esplicitamen-

te come "idealismo") il carattere veritativo della pratica filosofica, che viene anzi degradata a pratica ideologica. Lukács accetta formalmente questa degradazione, con quella che potremmo chiamare una "guerra di guerriglia" e di sopravvivenza, e continua a fare dell'alta filosofia chiamandola nello stesso tempo "ideologia". Ma alla fine l'accettazione della teoria del rispecchiamento si vendica, perché nella sua stessa formulazione dell'*ontologia dell'essere sociale* egli deve necessariamente limitarsi ad elencare tre e solo tre forme di rispecchiamento conoscitivo (quotidiano, artistico e scientifico), ed in questo modo la filosofia sparisce. Dal momento che la filosofia non può avere per sua natura un carattere "rispecchiante" di un oggetto esistente al di fuori di noi, ne consegue che essa non può avere alcun carattere conoscitivo, e quindi ovviamente nessun carattere veritativo. Ecco, questo è in poche parole la *contraddizione-Lukács*, che però rivela non solo un suo "limite", ma esprime la contraddizione fondamentale del marxismo dell'intero Novecento. Contraddizione che riformulerò brevemente così: da un lato, soltanto la ripresa *esplicita* della tradizione conoscitiva e veritativa della filosofia, da Aristotele ad Hegel, avrebbe potuto "salvare" l'autocoscienza dei marxisti stessi rispetto ai processi storico-sociali in atto; dall'altro, questa ripresa esplicita era impossibile, perché l'ideologizzazione del marxismo operata dagli apparati politico-burocratici, con la connessa imposizione del materialismo dialettico inteso come mistificata naturalizzazione della storia e con la connessa diffamazione dell'idealismo inteso come difesa della religione, costringeva ad imprigionare la filosofia stessa nella prigione dell'ideologia, forma di conoscenza che per sua stessa natura è oggetto di manipolazione e di amministrazione gestita da apparati appositi.

Lukács evitò la guerra 1914-1918, non so se perché era raccomandato o perché fu "riformato" per ragioni di salute. In Ungheria ho ascoltato entrambe le ragioni. Nel 1918, alla fine della guerra, andò ad iscriversi al partito comunista ungherese di Bela Kun, personaggio che non stimò mai (e che sparì poi nelle purghe di Stalin del 1936-38), e disse: «Prima o poi bisognerà comunque farlo». Restò comunista *in interiore homine*, ma anche pubblicamente (morì nel 1971 con la tessera del Partito ungherese del lavoro). Nel 1919 fu commissario nell'effimera Repubblica comunista ungherese dei consigli, e sarebbe sicuramente stato fucilato dai controrivoluzionari vincitori, se non fosse scappato a Vienna. E tuttavia ritengo che l'avvenimento decisivo della sua vita si determinò quando fu costretto ad ordinare la fucilazione di alcuni disertori al fronte, in occasione dell'invasione dell'esercito romeno. Essere costretti a sporcarsi le mani di sangue è un'esperienza che è stata risparmiata alla mia generazione (sono nato nel 1943). Da un lato, ne sono ovviamente ben contento, dall'altro sono consapevole che non è giusto condannare troppo in fretta persone che si sono trovate in questo tragico dilemma. Lukács conosceva ovviamente la figura hegeliana della cosiddetta "anima bella", che vive all'interno di dilemmi morali astratti, e crede di essere "morale" perché la storia non la costringe mai a "sporcarsi le mani". È facile avere le mani pulite quando la storia non ci costringe – lo vogliamo o no – a sporcarcele. Lukács pare se le sia sporcate. Anche Bobbio se le è sporcate scrivendo una lettera servile a Mussolini

in occasione del suo brevissimo arresto. Personalmente, seguo il principio di non salire in cattedra per condannare persone che hanno vissuto un periodo storico più tragico di quello che mi è toccato in sorte. Ma questi dilemmi sono per loro stessa natura irrisolvibili. Risolvibile è invece il dilemma etico (etico, non morale) dell'eventuale adesione al comunismo nel 1918, e cioè non in una congiuntura astratta, ma in una congiuntura storica ben concreta, che si tratta appunto di comprendere fino in fondo.

L'adesione di Lukács al comunismo leninista (perché il suo comunismo fu sempre incrollabilmente "leninista" fino alla fine) fu da subito un *dilemma etico*. La comprensione di questo fatto non è affatto difficile, se ci si riporta a quegli anni, e si pensa alla spaventosa e sanguinosa mattanza cui furono sottoposti i popoli europei a causa delle scelte imperialiste della borghesia europea nel 1914. Il fatto è che la tendenza egemone oggi è quella di dimenticare questa sanguinosa mattanza e "retrodatare" la condanna dello stalinismo al 1917. Esemplare è in proposito la bibbia di questa retrodatazione, il *Passato di una Illusione* di François Furet. Il comunismo diventa una figura filosofica della propria personale illusione giovanile (Furet fu ovviamente un comunista in gioventù, poi ovviamente "deluso", che trasforma l'elaborazione della propria precedente illusione in visione disincantata della storia universale secondo il vecchio consolidato modello del passaggio dall'utopia al terrore), ed in questo modo si dimenticano le scelte oligarchiche del 1914, fatte alle spalle dei popoli ridotti a carne da cannone, che sono l'unica legittimazione storica reale del successivo comunismo storico novecentesco. È chiaro che questa legittimazione non può essere trovata in un barbuto signore tedesco chiamato Marx, e neppure nel marxismo deterministico-evoluzionistico di Kautsky, che *a posteriori* possiamo considerare una delle più infondate ed illusorie teorie dell'intero sistema solare (Plutone incluso).

Si può essere "marxisti" senza essere "leninisti"? Ovviamente sì, si può esserlo. Ad esempio Rosa Luxemburg, Kautsky, Bernstein, il govane Lyotard, Korsch, Mattick, Pannekoek, lo sono stati. Anche Adorno e Bloch non sono certo stati "leninisti". Ma Lukács lo è stato (e sulla sua scia, il modesto scrivente). Ora, ognuno può definire il leninismo come vuole, e per esempio Stalin lo ha fatto in due importanti scritti del 1924 e del 1926. Ho già espresso un giudizio molto severo sulla filosofia di Lenin, che personalmente rifiuto radicalmente. Ma, a parte la (per me) sacrosanta iniziativa rivoluzionaria del 1917 esiste una rivoluzione copernicana fatta da Lenin rispetto allo stesso Marx, che è la teoria dell'imperialismo. Dal momento che lo stesso Lukács la condivideva, mi sembra opportuno parlarne, dopo aver però segnalato il punto nodale dell'interpretazione lucacciana di Lenin, che è pressoché identica a quella di Antonio Gramsci. Lenin, in altre parole, come portatore dell'*attualità della rivoluzione*.

Antonio Gramsci definì la rivoluzione russa del 1917 in termini di *rivoluzione contro il Capitale*, intendendo non certo il primo volume del *Capitale* di Marx, ma l'interpretazione evoluzionistica e deterministica del marxismo prevalente nella *Seconda Internazionale* socialista. Il libretto di Lukács intitolato *Lenin*, e pubblicato

nel 1924, sostiene esattamente la stessa tesi di Gramsci. Un esame comparativo dei lavori filosofici rispettivi di Lukács e di Gramsci porterebbe a riscontrare somiglianze molto forti. Ad esempio le critiche di Gramsci e di Lukács al meccanicismo del *Manuale* di Bucharin sono praticamente identiche. Lukács era nato nel 1885 e Gramsci nel 1891, in posti che più diversi non avrebbero potuto essere, Budapest e la provincia sarda. Ma entrambi facevano parte di quella vera e propria "generazione magica" per cui la filosofia raggiunse il massimo del *Weltbegriff*, cioè della concezione per cui essa tratta di ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo. Le differenze di dettaglio, pur esistenti, vengono dopo.

Non può esistere in Marx una compiuta teoria dell'imperialismo, per il semplice fatto che l'imperialismo vero e proprio è un prodotto della grande depressione economica 1873-1896, che tra l'altro produsse anche la formazione ideologica marxista engelsiano-kautskiana del ventennio 1875-1895 e la correlata teoria del cosiddetto (e completamente inesistente) crollo del capitalismo. Esiste però (eccome se esiste!) una teoria del colonialismo, e del fatto che il commercio colonialistico è stato uno dei presupposti per lo sviluppo capitalistico (secondo Paul Sweezy il principale, secondo Maurice Dobb invece soltanto un fattore coadiuvante, il principale essendo invece la trasformazione capitalistica settecentesca dell'agricoltura inglese). Se è così (e mi sembra che sia filologicamente ineccepibile!), cadono allora tutte le interpretazioni sul carattere "progressivo" del capitalismo e sulla giustificazione indiretta che può essere data alla colonizzazione capitalistica.

È vero che Marx (ma solo nei primi anni cinquanta, dopo sempre meno, e negli ultimi anni per nulla) si è lasciato andare a (stupide) affermazioni sul carattere "progressivo" del colonialismo (in particolare riguardo all'India, ma anche lì solo fino all'indegno massacro che seguì l'insurrezione dei *cepoys* del 1857), ma in un contesto più largo queste (stupide) affermazioni devono essere contestualizzate, e se le si contestualizza queste (stupide) affermazioni rivelano che Marx ancora dipende dalla filosofia occidentalistica ed eurocentrica di Hegel. Per ammirare Marx, e ritenersi suoi allievi critici ed indipendenti, non c'è mica bisogno di sottoscrivere bovinamente tutte le frasi che può aver scritto nella sua vita! Gli antichi dicevano: *quandoque dormitat atque Homerus*, e chi non lo capisce se lo vada a cercare nel dizionario!

Lo "spirito" di Marx era totalmente anticoloniale, e possiamo quindi ipotizzare che sarebbe stato anti-imperialista, come possiamo ipotizzare che non si sarebbe riconosciuto nel modello socialista di Stalin, ed avrebbe avuto solo disprezzo e disapprovazione integrale per il modello nazionalsocialistico di Hitler. Non si tratta allora di evocare Marx in una seduta spiritica per fargli dire con i tavolini che ballano che cosa ha pensato di Bush e di Bin Laden, ma semplicemente di interpretare il suo spirito generale. E allora la mia conclusione è questa: chi nega il carattere "marxiano" della categoria di imperialismo uccide Marx per la seconda volta. L'accettazione della categoria di imperialismo è la cartina di tornasole per sapere se è possibile essere marxisti oggi.

Il geografo marxista David Harvey ha scritto recentemente un'opera (cfr. *The new Imperialism*) che aggiorna creativamente le opere precedenti, tenendo conto dei nuovi dati storico-politici. Harvey distingue tre fasi successive del dibattito sull'imperialismo. La prima è quella classica (Hobson, Lenin, Rosa Luxemburg), che si basava soprattutto sui tre elementi della sovraccumulazione del capitale, del sottoconsumo che ne derivava e della spartizione del mercato mondiale e dell'accesso alle materia da parte delle principali potenze del periodo (Germania, Inghilterra, Francia, Russia, Giappone, ecc.). Questa prima forma classica è stata com'è noto la principale causa del sanguinoso macello della grande guerra 1914-1918, ed anche della benemerita e mai abbastanza lodata rivoluzione russa del 1917. La seconda fase ha avuto il suo coronamento negli anni Sessanta del Novecento, e si è soprattutto fondata sulle nuove relazioni neocoloniali che si sono sviluppate dopo le grandi lotte anticoloniali dei due decenni precedenti (Samir Amin, Paul Sweezy, Gunder Frank, ecc.). La terza fase, quella attuale, si basa sulla globalizzazione, sul dominio dell'impero americano e sulle nuove contraddizioni che questo odioso dominio comporta (resistenze nazionali e religiose, emergenza di nuovi poli imperialistici ancora dominati, tipo India, Cina, Brasile, ecc.). In una seria ontologia dell'essere sociale questi temi dovrebbero coprire uno spazio più grande ancora di quello che è stato dedicato a Cartesio, Spinoza, Kant e Nietzsche. Non potendolo fare per ragioni di spazio me ne scuso, ma neppure voglio dimenticare di sottolineare la mia opinione così: la questione dell'imperialismo è ancora più importante della questione del rapporto fra Hegel e Marx, e solo Dio sa quanto importanza io dia al rapporto fra Hegel e Marx!

Tutto questo lo dovevo a Lukács. Detto questo, prima di affrontare il nostro problema centrale, quello della natura dell'*ontologia dell'essere sociale* di Lukács, voglio ancora soffermarmi liberamente su due temi importanti e generalmente poco trattati dai commentatori lucacciani, quelli del rapporto rispettivo di Lukács con Hitler e con Stalin.

A proposito di Hitler, Lukács si muove in direzione opposta al modo in cui i due circhi complementari mediatico ed universitario affrontano il problema di Hitler. Il politicamente corretto di oggi, la cui dittatura corrisponde a tutte le forme precedenti di costrizione ideologica (ma che per la natura fluida del capitalismo può limitarsi a demonizzazioni e silenziamenti, diffamazioni e ridicolizzazioni, senza bisogno di ricorrere ad artigianali e pittoreschi roghi e tenaglie roventi), non riesce a discutere realmente di Hitler, ed oscilla fra la demonizzazione inesplicabile, l'irruzione metafisica del diabolico nella storia, la banalità del male, l'eccezionalità espiatorio-religiosa di Auschwitz, la necessità di negare addirittura il legittimo fatto nazionale tedesco per limitarsi ad un impossibile e demenziale "patriottismo della costituzione", ecc. Si ha in questo modo una classica rimozione psicoanalitica di Hitler, che viene così interamente destoricizzato, desocializzato e deculturalizzato. Chi pensa in questo modo di poter "tenere lontane" le giovani generazioni da un nuovo Hitler sappia che con questo insieme di demonizzazione, desocializzazione, destoricizzazione, deculturalizzazione (insieme ideologicamente necessario

per costituire la nuova religione atea dell'olocausto, la cui funzione è l'apologetica indiretta – il termine è lucacciano, e quindi utilizziamolo – del sionismo e del suo garante strategico, l'impero USA e le sue basi militari che costellano il mondo) otterrà l'effetto contrario. Il solo modo di condannare Hitler, che merita ovviamente una condanna senza appello e senza giustificazione (è infatti vero che Auschwitz, pur non essendo affatto stato "unico", *non* consente nessuna giustificazione), consiste nella sua collocazione storica. In questa ottica deve essere letto il capolavoro di Lukács *La Distruzione della Ragione*, che non è affatto una "lavagna dei cattivi", e neppure la cucitura storica di una grande narrazione demoniaca, ma è una riflessione sulle vicende del razionalismo occidentale. L'ebreo Lukács non si sogna neppure di scrivere una storia sacra giudeocentrica del Novecento (l'espressione «giudeocentrica» è di Domenico Losurdo). Egli ne scrive una storia culturale, e su questo deve essere giudicato.

A proposito della visione del mondo complessiva (*Weltanschauung*) nazionalsocialista Lukács sostiene che essa si basa sul "trasferimento" alla strada di quanto era stato a lungo soltanto attività di salotti, caffè e studi degli eruditi. E mi sembra proprio che sia così. Altro che irruzione del demoniaco nella storia, banalità del male ed altre pittoresche sciocchezze! Non è forse vero che oggi salotti, caffè, studi degli eruditi teorizzano la necessità storica di un impero americano? E possiamo allora stupirci che negli USA i tifosi mascalzoni dei politici repubblicani inalberino cartelli con su scritto "*Bomb Iran*"? I Sudeti, che Hitler occupò nel 1938, ed in cui c'era un'inequivocabile stragrande maggioranza tedesca, sono forse diversi dal Kosovo del 1999, in cui c'era una stragrande maggioranza albanese? Perché portare via una provincia alla Cecoslovacchia nel 1938 è demoniaco, e portare via una provincia alla Jugoslavia nel 1999 è una meritoria difesa dei diritti umani?

Il lettore capisce perfettamente che non intendo affatto "giustificare" Hitler. Tutto al contrario! Io penso che Hitler debba essere condannato senza appello, ma questa condanna deve essere storica, sociale, filosofica, razionale, e non deve dar luogo a nuove religioni con i rituali ed i pellegrinaggi del caso. Chi vuole condannare Hitler legga invece la *Distruzione della Ragione*, e capirà il rapporto fra l'elaborazione di concezioni sofisticate ed il loro "trasferimento" nella strada.

A parte questo, l'opera lucacciana è un vero tesoro di stimoli, ed è *appunto* per questo che oggi è diffamata ed ignorata. Lukács ha elaborato per il comportamento diffuso degli intellettuali il termine «Grand Hotel dell'Abisso» (*Hotel Abgrund*), per indicare quegli alberghi di lusso costruiti sulle cascate, in modo che sorseggiando il tè ed ascoltando buona musica classica l'ospite potesse dare di tanto in tanto uno sguardo d'orrore sul burrone che si apriva sotto il suo sicuro balcone. Si tratta (e non intendo affatto nasconderlo) di uno dei maggiori contributi alla sociologia degli intellettuali che sia mai stato scritto. Un'altra categoria lucacciana assai utile è quella di «apologia indiretta». Se infatti un sistema sociale appare troppo ingiusto per essere direttamente difendibile, un buon modo per farne l'apologia è sostenere che è il "meno peggiore possibile". Vediamo oggi, a quarant'anni dalla morte di Lukács, che il capitalismo imperialistico globalizzato si legittima con la continua

ed insistita retroazione della condanna del socialismo. E poi c'è chi dice che Lukács sarebbe sorpassato!

Allievo di Max Weber, Lukács non si stanca di ripetere che la tesi fondamentale di Weber è quella dell'impossibilità del socialismo, per cui (cito) «l'apparente storicità delle considerazioni sociologiche tende – sia pure mai in modo esplicito – a giustificare il capitalismo come sistema necessario e sostanzialmente non più modificabile, ed a scoprire le pretese contraddizioni economiche e sociali del socialismo che ne devono rendere impossibile la realizzazione sia nel campo teorico che nel campo pratico». Non si poteva dire meglio, ed inquadrare meglio il problema.

Le osservazioni intelligenti nel campo della storia della filosofia sono innumerevoli. Mi limito a segnalare che Lukács afferma che l'attribuire una mentalità antistorica all'illuminismo è un'infondata leggenda borghese, perché anzi l'illuminismo ha a tutti gli effetti scoperto la storia in senso moderno (e richiamo qui le autorevoli opinioni di Cassirer e di Koselleck). Egli afferma anche che Fichte, volendo dedurre l'intero mondo della conoscenza dalla dialettica dell'Io e del Non-Io (quella che Kant definì uno «scandalo della filosofia») riprende la stessa rigorosa immanenza con cui Spinoza deduceva il suo mondo dall'estensione e dal pensiero, e questo rilievo, a mio avviso, consente una rilettura alternativa dell'intera storia della filosofia (come quella che il lettore ha sotto gli occhi). Per finire, Lukács sostiene che la lotta di Hegel contro Schelling non deve essere ritenuta un semplice battibecco accademico fra specialisti, ma deve essere ritenuta una lotta fra la costruzione della dialettica e la fuga da essa nell'irrazionalismo.

La difesa del razionalismo dialettico in Lukács deve quindi essere letta come l'unico vaccino possibile non solo contro Hitler, ma contro qualsiasi "ritorno" di Hitler. Com'è chiaro, si tratta di una strategia filosofica e culturale opposta a quella dominante oggi, che si fonda sulla tesi irrazionalistica ed antidialettica della demonicità incomparabile di Hitler, per cui i cosiddetti "negazionisti", assimilati ai bestemmiatori medioevali, sono l'*unica* corrente culturale del mondo (occidentale) cui viene negato il diritto di parola, che viene invece consentito a *tutti* gli altri bestemmiatori. Naturalmente, so bene che nel chiacchiericcio diffamatorio del *Gerede* odierno, simili affermazioni vengono subito intese in termini di cripto-nazismo, antisemitismo ed approvazione del negazionismo. È del tutto inutile negare che sia così. So bene che le kantiane regole della prudenza consigliano di non svegliare il cane che dorme. E tuttavia non si può fare a meno di ritornare sempre al punto essenziale, che riformulerò ancora una volta così: volete condannare Hitler? Volete che in futuro un nuovo Hitler non possa affacciarsi più nel teatro della storia? Bene, avete ragione, perché quello che ha fatto Hitler è completamente inaccettabile e non può essere in alcun modo giustificato. Auschwitz, ad esempio, è del tutto inaccettabile. Ma sappiate che la strategia irrazionalistica della demonizzazione, della destoricizzazione e della mescolanza fra banalità del male ed irruzione del diabolico nella storia *non* serve agli scopi che vi proponete. Anzi, il modo ieratico-rituale-religioso che avete scelto è il modo migliore per fare sì che quando un nuovo Hitler si riaffaccerà non potrà essere riconosciuto. Solo uno sciocco, infatti, può

pensare che si ripresenterà eguale a quello precedente, con i baffetti e la stridula pronuncia tedesca. Si ripresenterà totalmente diverso, ovviamente, e solo un'educazione filosofica razionale e dialettica potrà *forse* permettere di riconoscerlo, e quindi di combatterlo. Persino il medioevale più scemo sapeva che il diavolo non si presenta mai con il forcone e la coda arricciata. Vogliamo forse essere al di sotto del medioevale più scemo?

Ho riassunto qui non tanto le opinioni specifiche di Lukács su Hitler (che erano ovviamente pessime), quanto l'*approccio razionalistico* al problema-Hitler. Esporrò ora le mie considerazioni sull'approccio di Lukács al problema-Stalin. Queste considerazioni sono infatti molto più importanti di quelle svolte in precedenza. L'ostilità di Lukács verso Hitler è infatti del tutto evidente, ed è sufficiente sottolinearne l'elemento critico di tipo dialettico-razionalistico. L'approccio di Lukács verso il problema-Stalin è invece immensamente più significativo, perché è *esemplare* di molti approcci, sia di contemporanei sia di pensatori posteriori. Ammetto apertamente che il mio personale approccio al problema-Stalin è sostanzialmente simile a quello di Lukács, e perciò prenderò "due piccioni con un fava", perché parlerò di Lukács, ma dirò anche come io vedo la questione nei suoi tratti essenziali.

È stato Lukács uno "stalinista"? Bisogna ovviamente intendersi bene sul termine. Se mettiamo nel grande cesto degli "stalinisti" tutti i comunisti novecenteschi che non hanno *rotto* politicamente in modo esplicito con il comunismo maggioritario "ufficiale" di Stalin allora sì, lo è stato. Ma, appunto, nego che il criterio della rottura esplicita con Stalin sia un parametro storiografico utile. E così come a proposito della collocazione politica di Hegel ho utilizzato in un precedente capitolo un modello spaziale a tre lati (i vecchi ceti di Metternich, la furia del dileguare del contrattualismo rivoluzionario di Rousseau e di Robespierre, ed infine la società civile che fonda lo Stato dell'economia politica liberale inglese), nello stesso modo utilizzerò per Lukács un modello simile, basato sulle possibilità politiche *concrete* che aveva Lukács nel corso della sua vita terrena, e non sulla retrodatazione religiosa che è oggi corrente, retrodatazione basata sulla demonizzazione di Stalin come incarnazione del male assoluto (sia pure un pochino meno di Hitler, perché ha fatto le fosse di Katyn ed il sistema schiavistico dei *gulag*, ma non ha fatto l'imparagonabile ed eccezionale Auschwitz). Si tratta di un'analisi molto importante, che non riguarda solo Lukács, ma l'intero Novecento politico-filosofico.

Lukács si riconosceva in una filosofia della storia universale basata sull'idea per cui il capitalismo, lungi dall'essere il coronamento razionale della storia universale (Weber), era un momento di passaggio necessario (e cioè l'hegeliano potere del negativo) verso una società emancipata, che chiamava "comunismo" perché così l'avevano chiamata i suoi *due* maestri Marx e Lenin (è importante la paroletta *due*, perché non si pensi che Lukács sia stato un allievo "diretto" di Marx). Bene, si tratta esattamente della stessa filosofia della storia che io coltivo, ed ecco perché trovo ridicolo che si possa dire che il pensiero di Marx non è una filosofia della storia, e non la contiene neppure implicitamente. Il fatto che una simile tesi, analoga a quella della terra piatta, venga sostenuta *seriamente*, può per me essere spiegato

soltanto in termini di *pressione sociale sugli intellettuali*, cui viene "ordinato" di essere moderni, postmoderni, post-metafisici, scientifici e via ordinando. Non è quindi possibile capire Lukács se non lo si colloca in questo quadro di storia universale.

La storia universale, però, può essere pensata con le categorie astratto-dicotomiche dell'intelletto (*Verstand*), oppure con le categorie dialettico-ontologiche della ragione (*Vernunft*). Se penso la storia universale (e non posso fare a meno di pensarla – persino i suoi negatori più feroci, come i neopositivisti e gli althusseriani, in realtà la pensano, ma poiché non la tematizzano, finiscono per cadere in forme grottesche come la fine capitalistica della storia, l'aleatorietà oppure le moltitudini desideranti in lotta con un impero deterritorializzato e privo di Stato-nazione –, e la penso sulla base dell'intelletto (*Verstand*), non posso fare a meno di pensarla con le categorie aporetiche, dicotomiche ed astratte dell'intelletto, ed allora si scatena un carnevale di contraddizioni logiche e di opposizioni reali. Ma la contraddizione è ontologica, e non è mai solamente logica (ed ecco perché la preferenza di Hegel nei confronti di Kant non è un affare di seminario universitario, ma è una questione che «riguarda direttamente ogni uomo», *Weltbegriff*). Se affronto il problema-Stalin in chiave intellettiva (*Verstand*) ne risultano un mucchio di conseguenze, fra le quali il fatto che egli *non* applica Marx e Lenin, e quindi non si comporta come avrebbe dovuto comportarsi se avesse veramente "applicato" Marx e Lenin. Ma Lukács cercava di affrontare il problema-Stalin con la ragione dialettica (*Vernunft*), ed è così giunto a questa conclusione: in termini di filosofia della storia, il passaggio dal capitalismo al socialismo è ad un tempo necessario e buono (l'unione di questi due attributi costituisce un concetto, *Begriff*); e tuttavia questo passaggio non riesce a compiersi secondo le ipotesi di Marx prima e Lenin dopo; bisogna hegelianamente cercare di capire perché non si compie in quel modo, ma in un modo nuovo ed inedito; una volta che lo si sia capito (o creduto soggettivamente di capire), si può pensare che si tratti di una deformazione grave, ma correggibile una volta che si sia superata la fase "tattica" dell'emergenza, per raggiungere una fase "strategica" in cui il passaggio al socialismo possa essere "ripreso" su nuove basi.

Questo è forse stalinismo? Non lo credo proprio. È forse un errore sulla natura dello stalinismo, ma non è assolutamente "stalinismo". Forse che riconoscersi in una filosofia della storia del superamento del capitalismo è "stalinismo"? Forse che il pensare (magari sbagliandosi – ma è facile dirlo nel 2013 con il noto "senno del poi") che lo stalinismo sia solo una malaugurata fase storica "immatura" destinata ad essere superata è stalinismo? Non lo credo proprio.

Agnes Heller, che senza essere mai stata una "allieva" di Lukács (non condivideva nulla del progetto dell'*ontologia dell'essere sociale*, unico vero testamento di Lukács, odiava il socialismo reale, ed ha accolto con rauche grida di gioia la restaurazione del capitalismo) ne ha però studiato seriamente la personalità, ed ha a mio avviso risolto brillantemente l'enigma teorico del cosiddetto "mistero-Lukács". La Heller distingue due tipi di marxismo, riferiti al sistema socialista di tipo sovietico-staliniano, il marxismo dottrinario ed il marxismo ideologico. Per "dottrinario" intende l'unica dottrina ufficiale obbligatoria di Stato, per "ideologico" intende la

libera coltivazione pluralistica delle interpretazioni di Marx. La terminologia è cattiva, perché in realtà c'era da un lato una *dottrina ideologica*, e dall'altra una libera coltivazione filosofica, e questa confusione terminologica dice tutto sul livello penoso del pensiero della Heller. E tuttavia prendiamo provvisoriamente per buona questa terminologia. Secondo la Heller nel sistema di dominio sovietico *tutti* i tipi di marxismo ideologico (compreso paradossalmente quello che ritiene che Stalin abbia avuto ragione) sono fuori legge per la semplice ragione che essi implicano il pluralismo per la loro stessa natura "ideologica".

Ma la stessa esistenza di una "ideologia marxista" è una sfida al diritto assoluto del sovrano a porsi come il solo interprete autentico della dottrina. Scrive la Heller, e devo ammettere che scrive qualcosa di geniale: «Quando accusò Lukács di "stalinismo", neppure Deutscher afferrò il nocciolo del problema. Lukács poteva accettare tutte le teorie di Stalin che voleva, ma *non poteva* egualmente diventare stalinista, per la semplice ragione che praticava un marxismo di tipo ideologico. Il suo marxismo restava comunque illegale, rappresentava una forma di pluralismo, nonostante il contenuto dei suoi scritti. Egli non rinunciava al suo *diritto* di interpretare in modo indipendente la teoria, un diritto che non era affatto garantito. [...] la logica del sistema non poteva tollerare una teoria sociale originale ed indipendente, almeno non senza le tendenze eufemisticamente definite "amministrative" del regime». Per chi conosce la logica riproduttiva di queste fogne a cielo aperto, che mettevano in prigione particolarmente gli oppositori "marxisti" indipendenti, "amministrativo" significava nell'ordine richiamo, minaccia, ricatto, licenziamento, prigione e morte.

Devo ammettere che nonostante la mia irrefrenabile antipatia per la cosiddetta (ed inesistente) "scuola di Budapest", che ha usato Lukács per autosponsorizzarsi nell'accademia occidentale per poi pugnalarlo dopo morto (in pittoresco e sintomatico parallelismo con ciò che Habermas ha fatto con i suoi maestri francofortesi – si tratta evidentemente di un fatto sociale, cioè di un rinnegamento funzionale ad un codice d'accesso alla nuova rispettabilità post-comunista), la Heller coglie veramente in modo eccellente il nocciolo della questione. Lukács poteva anche condividere quasi tutte le idee di Stalin, ma non poteva per questo diventare "stalinista", perché lo stalinismo non consiste in un insieme di libere opinioni, ma in una *rinuncia ad avere opinioni indipendenti*. La teoria politica dello stalinismo non può essere spiegata attraverso Rousseau, Hegel o Marx, ma soltanto attraverso Hobbes, che teorizza il monopolio assoluto del Leviatano statale sull'unica religione consentita, non certo perché questa religione fosse quella giusta (Hobbes era totalmente ateo e materialista), ma unicamente perché il solo modo di garantire l'ordine sociale dalle rivolte era la garanzia statale-poliziesca-militare sull'unicità della dottrina. E questo Lukács non poteva garantirlo, perché la sua educazione filosofica hegelo-marxiana non poteva permettergli di *rinunciare a pensare*.

C'è qui lo spazio per una ulteriore osservazione. A partire da Thomas Mann, esiste una pittoresca (ed infondata) tradizione che connota Lukács come il *gesuita della rivoluzione*. In questo caso, ovviamente, il "gesuitismo" è usato come metafora

per indicare i sofistici allineamenti alle giustificazioni del potere, in questo caso quello papale. Ma qui si dimentica che il fondatore dell'ordine dei gesuiti, il basco spagnolo Ignazio di Loyola, aveva teorizzato che bisognava obbedire al papa come un "corpo morto" (*perinde ac cadaver*). Ma Lukács, proprio per le ragioni esposte dalla Heller, non poteva certamente essere un "gesuita", in quanto non rinunciava e non poteva non rinunciare a quello che la Heller impropriamente chiama il marxismo di tipo ideologico, e cioè la libera riflessione indipendente.

Quale fosse la natura dello stalinismo, Lukács l'aveva capito benissimo. In una stupefacente pagina di *Pensiero Vissuto*, richiesto di dire in che modo era sopravvissuto agli anni terribili dei processi sovietici 1936-1939, rispose che ciò era probabilmente dovuto al fatto di vivere a Mosca in una specie di sottoscala, e cioè in un alloggio che nessun delatore poteva volere. Se fosse vissuto in una bella villetta con giardino, sarebbe stato arrestato in piena notte, deportato e non sarebbe probabilmente sopravvissuto. Una persona che ammette candidamente qualcosa del genere può restare "comunista" soltanto se distingue accuratamente la materialità storico-sociale empirica chiamata "comunismo" (e cioè i delatori ed i poliziotti) e l'idealità storico-processuale della sua filosofia universalistico-emancipativa della storia. È questa un'ennesima ragione che spinge a ridefinire il rapporto teorico fra materialismo ed idealismo, o per meglio dire fra materialità effettuale e congiunturale ed il trascendimento di questa materialità in una filosofia idealistica del processo storico. E a questo punto uno si può definire ed autocertificarsi in termini di "materialista a diciotto carati" (magari perché non crede in Dio e chiama questo suo privato ateismo "materialismo" – come faceva Lukács) ma nessuno può impedirmi di connotare come "idealismo" (nel senso di Fichte e di Hegel, ma anche addirittura di Platone) la capacità di trascendimento del dato empirico fattuale. Evidentemente per Lukács il "reale" non si riduceva al sistema di spionaggio e di assassinio di quegli anni.

La storia raccontata da Lukács sul suo alloggetto-sottoscala che non attirava i delatori apre comunque uno squarcio di interpretazione sulla natura dei grandi processi degli anni 1936-39. Come nel caso di Hitler, anche in questo caso è comodo spiegare tutto con la "follia assassina" di Stalin. E tuttavia, secondo la corrente storiografica di Arch Getty e di Ludo Martens (certo minoritaria, ma in casi come questi solo il minoritario è credibile e rilevante, mentre il maggioritario è solo la ricaduta conformistica del politicamente corretto universitario), il periodo dei grandi processi è interpretabile come una gigantesca rivolta plebea contro i privilegi dei burocrati, rivolta plebea che Stalin cavalcò per ragioni politiche (più o meno come fece Mao trent'anni dopo, fra il 1966 ed il 1969, con la mia generazione di maoisti religiosi e sciocchi che pensava si trattasse di un "ritorno a Marx" – ma Lukács, che era ancora vivo, vi riconobbe un "già visto" e non vi cascò), salvo poi a fucilare sia Yagoda che Yezov, i due capi-assassini. Tutto questo viene censurato, perché il politicamente corretto di "sinistra" non può ammettere a sé stesso che il popolo non è sempre "buono", ma talvolta è invidioso, spietato e cattivo. Meglio cullarsi nell'illusione per cui il "male" è sempre fatto da singoli demoniaci e crude-

li (Mussolini, Franco, Hitler, Stalin, Pol Pot, ecc.), esentandone sempre e dovunque i normali capitalisti non-politici.

Ma torniamo al quadro storico in cui dovette muoversi Lukács nella sua vita, applicando il metodo della contestualizzazione già usato a proposito di Hegel. Solo in questo modo, infatti, potremo pretendere di capire qualcosa su Lukács ed i suoi tempi. E se vogliamo esaminare alcune possibilità concrete, trascurandone ovviamente altre astrattamente possibili (farsi prete cattolico, convertirsi al sionismo ed andare in Palestina e cacciare via gli abitanti dalla loro terra in nome di lontani diritti biblici, diventare bonzo buddista, ecc.), io vedo per Lukács solo quattro possibilità: ritornare al capitalismo liberale dopo un adeguato pentimento, farsi tentare dalla demagogia nazionalsocialista e fascista, scegliere la strada testimoniale del marxismo "puro" dei consigli, ed infine aderire alla grande eresia trotzkista del tempo. È bene esaminare una per una queste quattro possibilità, in modo sfacciatamente spregiudicato e realistico, per capire come la scelta di continuare ad essere fedele alla sua scelta esistenziale del 1918 non implica affatto nessuno "stalinismo".

La scelta di tornare a succhiare i capezzoli della grande madre borghese-liberale, e quindi capitalistica-imperialistica, dopo il normale sbandamento giovanile "comunista", è sempre stata la più ovvia e convenzionale di tutti, ed è infatti stata la scelta prevalente della grottesca e sciagurata generazione europea detta del "Sessantotto" (1968). Secondo un vecchio detto (che non si può più applicare alle giovani generazioni post-borghesi e *new middle-class* di oggi, ma implica la persistenza della hegeliana coscienza infelice della piccola borghesia classica), chi non è comunista a vent'anni è uno stupido, ma chi lo resta ancora a quarant'anni è ancora più stupido.

È per questo che Lukács contrapponeva la «passione durevole» al passaggio ad un diverso campo oppure alla perdita di dedizione in genere. La gioventù è pensata come il luogo biologico dell'ideale, e la maturità come il ritorno disincantato al materiale. Max Weber spiegato ai deficienti. Si crede che il comunismo sia la nuova religione di salvezza dell'umanità, poi si incontrano i comunisti veri in carne ed ossa, con inclusa la figura del cinico burocrate, dello straccione invidioso e dell'intellettuale mediocre per cui tutto diventa "ideologia", non perché lo sia, ma perché l'idiota è incapace di capire l'arte, la religione, la filosofia e la scienza, e allora sopravviene prima il *Dubbio Iperbolico* (ma questo comunismo sarà mai possibile?) e poi il *Disincanto Definitivo* (ma certo che è impossibile, e se possibile detestabile, e quindi meglio il capitalismo, prima come male minore, e dopo qualche anno di intrallazzo come bene maggiore).

A questo punto il ritorno al capitalismo neoliberale è garantito: il Dio ha fallito, si ritorna al *Mondo* (e cioè ai soldi, oppure alle querimonie contro il totalitarismo in favore della libertà). L'idea che un grande filosofo critico come Lukács potesse seguire questa penosa e ridicola trafila a metà fra Aristofane e Alberto Sordi e che l'allievo di Simmel e di Weber potesse comportarsi come Cohn-Bendit o Adriano Sofri è un vero insulto per l'intelligenza.

La scelta nazionalsocialista e fascista non era solo preclusa a causa della origine ebraica di Lukács, ma era resa impossibile proprio dai suoi presupposti filosofici. Ho volutamente previsto questa fattispecie a prima vista assurda, perché si tende a rimuovere il fatto che molti convinti comunisti della prima ora (il norvegese Quisling, il francese Doriot, l'italiano Bombacci, e molti comunisti tedeschi) passarono al fascismo. E vi passarono per una ragione semplicissima, che la storiografia politicamente corretta di oggi tende a rimuovere, e questa ragione semplicissima sta in ciò, che il fascismo era realmente molto più *sociale* del normale capitalismo liberale, ed era quindi in grado di lottare contro la disoccupazione ed il parassitismo del capitale finanziario molto più di quanto lo fosse il capitalismo liberale, che dopo il 1929 era invece a tutti gli effetti disoccupazione e parassitismo del capitale finanziario. Lungi infatti dall'essere una dittatura degli elementi più reazionari del capitale finanziario (come recitava la dilettantesca formula di Dimitrov al VII congresso dell'*Internazionale Comunista*), il fascismo tedesco era una dittatura del capitale industriale e produttivo, che aveva come base di massa la piccola borghesia e come apparato politico di comando il partito nazionalsocialista. È del tutto normale – e quindi niente affatto "demoniaco" – che quando si riduce in un anno la disoccupazione da sette milioni ad un milione, e quando si mettono in opera le solite strutture sociali del consenso di massa (assistenza pubblica, ostelli della gioventù per giovani, ecc.), con correlate forme ideologiche di scarico del normale odio plebeo verso i capri espiatori (ebrei, zingari, malati mentali, "improduttivi" vari) si possa avere un buon consenso sociale. È questa la ragione per cui gli intellettuali di stupidità media (e cioè la stragrande maggioranza della categoria) furono tentati dalla demagogia fascista. E persone come Quisling, Doriot, Bombacci, Céline, Pound, ecc., ne furono tentati non certo perché fossero "peggiori" dei neoliberali che scappavano a servire gli interessi imperiali di Londra e di New York, ma perché la loro "socialità" *non* si radicava – come nel caso di Lukács – in una filosofia universalistica della storia.

È questo il cuore della questione, che né i neoliberali né i comunisti ortodossi potranno mai capire (e neppure i fascisti in buona fede). Vedere fra il 1933 ed il 1945 il fascismo come la "terza via" fra il capitalismo liberale imperialistico (pensiamo all'orrido colonialismo inglese in India, ed all'altrettanto orrido colonialismo francese in Indocina) ed il dispotismo staliniano non era per nulla l'irruzione del demoniaco nella storia o la banalità del male, ma era una tentazione del tutto comprensibile. Il fascismo era infatti non solo più "sociale" del "capitalismo liberale", ma anche meno soffocante e dispotico dello stalinismo (non parlo ovviamente dei crimini di guerra 1939-1945, ma del fascismo 1933-1939). Solo in Spagna (guerra civile spagnola 1936-1939) il fascismo era a tutti gli effetti tradizionalismo reazionario puro. In Germania non lo era, e neppure nella trasformistica Italietta lo era.

Ciò che era propriamente insopportabile nel fascismo era la sua ostentata e provocatoria non-universalità. Coltivava il razzismo biologico, e si trattava di un delirio positivistico che attirava medici ed igienisti vari, ma non poteva che ripugnare a persone educate nella concezione universalistica di Spinoza, Hegel e Marx (non

parlo qui del cosiddetto neo-hegelismo fascista, che è un semplice culto veteroliberale dello Stato colonialista ed imperialista, che chiamava "etico" il colonialismo ed il razzismo mussoliniano). Parlava della "nazione", e schiacciava le nazioni degli altri, mandando la plebe in divisa a massacrare gli arabi della Cirenaica e gli eroici combattenti etiopici del 1935-1941. Forse che la Libia e l'Etiopia non avrebbero avuto il diritto di essere anche loro "nazioni" come l'Italia? Chi è stato realmente educato all'umanesimo di Kant, di Hegel e di Marx (non parlo ovviamente dei neokantismi e dei neohegelismi universitari) non poteva accettare questa doppia morale e questo doppio registro. Ed è questa la ragione per cui possiamo ipotizzare che gli ex-socialisti aderenti al fascismo e poi al nazionalsocialismo (Mussolini sopra tutti) fossero persone il cui legittimo odio "sociale" verso il capitalismo liberale e verso il dispotismo staliniano *non* era nutrito dall'umanesimo universalista. Conclusione: il solo reale antidoto alla tentazione fascista, comunque si ripresenti ed in qualunque modo si travesta (certo, è improbabile che si ripresenti con saluti romani e camicie nere o brune), è il razionalismo universalistico. L'essere "sociali", di per sé, non solo non è una vaccinazione, ma può addirittura essere un fattore di adesione. Soltanto l'umanesimo universalistico è realmente un fattore strategico di dissuasione.

Vi era una terza possibilità per tutti coloro che, delusi della "realizzazione" stalinista e della soffocante organizzazione di partito leninista, che chiedeva pur sempre un sacrificio dell'autonomia assoluta del giudizio filosofico compatibilizzato con i vincoli della formazione ideologica di appartenenza politico-identitaria, continuavano ad identificarsi con il pensiero di Marx e con il marxismo. Si trattava del cosiddetto minoritarismo testimoniale del cosiddetto "comunismo dei consigli" (*Rätekommunismus*), la corrente che fino al 1918 aveva rifiutato la concezione leninista del partito (Gorter), ed aveva quindi rifiutato di aderire alla *Terza Internazionale Comunista*. Non si può negare che costoro, ritenuti "eretici marxisti", fossero paradossalmente dei "fondamentalisti ortodossi" marxiani. Essi rifiutarono il modello leninista, ritenendo che la struttura inevitabilmente burocratica dell'organizzazione comunista, una volta preso il potere ed avviato un processo di "accumulazione primitiva socialista" non avrebbero potuto fare altro che costruire un capitalismo di Stato, in cui le categorie del rapporto sociale di capitale sarebbero state conservate, in una forma semplicemente statalizzata. In questo modo essi da un lato riprendevano le vecchie critiche di Marx a Lassalle (ma anche in parte le vecchie critiche di Bakunin a Marx), e dall'altro anticipavano di quarant'anni le critiche del gruppo *Socialisme ou Barbarie* (Castoriadis, Lyotard, ecc.). Si tratta appunto di un *gauchisme ante litteram*.

Questa corrente, inevitabilmente testimoniale nella sua ortodossia marxiana integrale (dove hanno vinto, infatti, sia pure provvisoriamente come ora sappiamo, gli operai hanno vinto con il partito e con lo Stato, e non certo con gli inattuabili, confusionari ed inefficienti consigli di base – i consigli infatti, *soviet*, sono serviti per rompere in modo rivoluzionario lo Stato capitalista, ma non hanno mai potuto "gestire" nulla, replicando la frammentazione produttiva tipica dello Stato capi-

talistico stesso) non poteva che fare del minoritarismo la propria bandiera. Eppure questa corrente espresse almeno due marxisti novecenteschi di primo livello, l'olandese Anton Pannekoek ed il tedesco Karl Korsch. I contributi teorici da loro apportati al pensiero critico non sono stati a mio avviso inferiori a quelli portati da Adorno o da Gramsci, ed il fatto che siano meno conosciuti è dovuto soltanto alla pigrizia della casta intellettuale, che segue le mode e seppellisce non solo chi è morto, ma chi sarebbe ancora vivo ma non più di moda. In *Marxismo e Filosofia*, opera del 1923, in mezzo ad osservazioni molto intelligenti (ma anche in mezzo ad estremistiche sciocchezze, come quella per cui per ora la filosofia è ancora utile – a differenza di come pensa Bucharin – ma quando sarà realizzato il comunismo esprimerà «solo il punto di vista superato di un passato ancora immerso nell'ignoranza», *sic*!), Korsch rileva l'ovvietà, che era però allora una vera e propria bestemmia, per cui «si deve considerare tendenza fondamentale della filosofia borghese non quella che si ispira ad una concezione idealistica, ma quella che si ispira ad una concezione materialistica influenzata dalle scienze naturali».

Questa assoluta ovvietà fu scritta, stampata, diffusa e discussa nel 1923, ed è allora evidente che l'averla respinta può soltanto essere spiegato come un *fatto sociale*, e non solo come un'idiozia estremistica di recensori e di burocrati dell'ideologia. Fin dal 1923 Korsch insiste sul fatto che quella di Marx è una "critica", e non una scienza positiva, e nello stesso tempo il bel libro di Emmanuel Renault, stampato in Francia nel 1995, e che sostiene la *stessa identica* tesi di Korsch, non porta neppure il nome di Korsch nei riferimenti bibliografici. Il fatto che la storia del marxismo, pur perfettamente ricostruibile, sia costellata da queste incredibili dimenticanze, fa pensare che i giochi di oblii e riscoperte siano spiegabili *unicamente* con motivazioni "esternistiche" di clima politico. Per quanto riguarda Pannekoek, il suo libro sulla filosofia di Lenin è a mio avviso un classico assoluto, perché spiega in modo chiaro che il materialismo di Lenin è un materialismo di tipo francese settecentesco, completamente premarxiano, e corrisponde a bisogni di lotta ideologica tipici non dei momenti avanzati della storia del capitalismo, ma di una situazione arretrata di necessaria lotta contro la simbiosi di dispotismo zarista semifeudale e di sacralizzazione di questo dispotismo da parte della chiesa ortodossa russa.

Lukács non volle scegliere la via dell'autoemarginazione testimoniale, che considerava una forma di manifestazione della figura morale (morale, non etica) dell'«anima bella». Pur stimando Korsch, che abbandonò il movimento comunista organizzato nel 1926 (e morì poi negli USA nel 1961), egli scrisse ripetutamente che non aveva voluto finire emarginato come Korsch, ma aveva voluto «poter partecipare in forma organizzata alla lotta contro il fascismo tedesco». Personalmente, rispetto pienamente questa scelta, e non ha alcun senso dire che la si condivide o meno, perché viviamo in un diverso periodo storico in cui questi dilemmi non si pongono più. Oggi essere considerati come "rinnegati" dalle bande di ridicoli pagliacci dei residui partitini politicamente corretti della cosiddetta "sinistra radicale" (*sic*!) è ad un tempo onorevole e del tutto irrilevante, mentre *allora* le cose stavano diversamente, dal momento che si era ancora vicini al grande evento esplosivo

della rivoluzione russa del 1917. Detto questo, poiché fra non molto sarà passato un secolo da questi eventi, possiamo ora rispettare sia la scelta di Lukács di restare "interno" al movimento comunista sia la scelta di Korsch di restarne "esterno", con la conseguenza inevitabile di essere connotato come "traditore", "rinnegato" e "nemico del popolo".

Nell'essenziale, la filosofia di Korsch può essere connotata come una forma di *marxismo dell'empirico*. Erroneamente indicato da alcuni frettolosi commentatori come hegeliano, il marxismo di Korsch è in realtà una forma di positivismo empiristico quasi popperiano. Korsch parte dal fatto che il marxismo può essere "verificato" soltanto dalla constatazione della capacità "attuale" della classe operaia, salariata e proletaria di agire in modo rivoluzionario senza mediazioni partitiche, e considera "falsificata" questa ipotesi marxiana dalla constatazione che nei fatti in URSS c'è Stalin, in Germania c'è Hitler, e negli USA c'è Roosevelt. Gli operai non ci sono da nessuna parte. Questo gioco di verificazioni e di falsificazioni, a mio avviso, è figlio delle correnti neopositivistiche di Vienna e di Berlino, e non esprime in alcun modo un rinnovamento hegeliano del marxismo. Più di trent'anni dopo, ma con una volgarità teorica imparagonabile con la nobiltà classica di Korsch, la scuola marxista italiana impropriamente autodefinitasi come "operaismo" riprese in modo pressoché integrale l'apparato concettuale di Korsch, identificando la capacità rivoluzionaria con l'attualità dei movimenti autonomi della classe operaia di fabbrica. E tuttavia, come ho detto, vi è un abisso fra Korsch e gli operaisti, perché Korsch teneva fermo il carattere totale ed integrale della capacità rivoluzionaria del proletariato, mentre gli operaisti effettuano una tragicomica riduzione del concetto marxiano (e koschano) di rapporti sociali di produzione complessivi a semplici rapporti di fabbrica (e di fabbrica fordista per di più) fra innovazione tecnologica capitalistica e resistenza operaia all'estorsione di pluavalore relativo attraverso il casino sindacale ed il sabotaggio. È proprio il caso di dire che certe volte un fenomeno si presenta prima come tragedia, e la seconda volta come farsa. L'operaismo, a mio avviso, può essere interpretato come una riproposizione farsesca del nobile (e completamente errato) pensiero di Korsch.

Se il pensiero di Korsch può essere interpretato in termini di marxismo *dell'empirico* di origine neopositivistica, la grande eresia di Trotzky può essere interpretata come il punto massimo del marxismo dell'*intelletto astratto* (*Verstand*). Da un punto di vista formalistico astratto, infatti, non c'è dubbio che il trotzkismo sia molto più "ortodosso" dello stalinismo, e questo spiega perché il trotzkismo sia politicamente una minoranza organizzata che si riproduce incessantemente, e tuttora è presente in Europa, in America Latina e nel mondo intero. Il pensiero marxiano propriamente detto, pur essendo sempre rimasto incompiuto come il Torso del Belvedere di Michelangelo, non poteva certamente prevedere quello che poi è successo nel Novecento. Non poteva prevedere che le classi operaie dei paesi capitalistici avanzati sarebbero state integrate in modo subalterno e pittoresco attraverso i due processi di economicizzazione sindacalistico-politica del conflitto (Bauman) e della nazionalizzazione imperialistica delle masse (Mosse). Non poteva prevedere che,

a causa di questa integrazione, i proletari di tutto il mondo non si sarebbero affatto uniti (almeno per ora), ma si sarebbero vicendevolmente massacrati al servizio dei profitti imperialistici. Non poteva prevedere che la rivoluzione non avrebbe avuto luogo nei punti alti della produzione capitalistica, ma nel principale anello debole della catena mondiale imperialistica. Non poteva prevedere che, in mancanza di questa rivoluzione, sarebbe stato necessario intraprendere la costruzione di un modello socialista in un solo paese. Non poteva prevedere che questa costruzione avrebbe necessariamente implicato la formazione di strutture politico-burocratiche di tipo dispotico, e che ogni progetto di "esportazione" della rivoluzione in altri paesi sarebbe stata resa impossibile da ragioni di tipo diplomatico (alleanze fra Stati capitalisti), militare (bomba atomica), sociale (formazione di ceti medi non interessati al socialismo ma anzi ostili ad esso), ecc.

Dal momento che il canone trotzkista è un canone ortodosso (in quanto deriva da un'interpretazione estremistica di "sinistra" del marxismo della *Seconda internazionale* 1889-1914), un canone testimoniale (in quanto testimonia la permanenza infinita nel tempo di un modello del tutto inapplicabile, ma anche "morale", in quanto non si è "sporcato le mani" con la bassa realtà fangosa della storia), e soprattutto un canone dell'intelletto astratto (*Verstand*) e non della ragione concreta (*Vernunft*), è inevitabile che esso si scinda continuamente in scissioni ripetute ed ossessive, che hanno caratterizzato, caratterizzano, e certamente caratterizzeranno in futuro, il movimento trotzkista. La scissione caratterizza infatti il mondo dell'intelletto astratto (*Verstand*), perché per sua propria natura l'intelletto astratto si nutre di astrazioni isolate e non dialetticamente correlate. Non è un caso, infatti, che il movimento trotzkista abbia prodotto buoni storici, ma quasi nessun filosofo, in quanto per sua natura il trotzkismo rifiuta di stabilire un rapporto teorico forte fra il proprio modello astratto di storia e la storia reale. Astrattamente, infatti, la classe operaia non dovrebbe produrre una "burocrazia", dovrebbe sempre agire in modo "rivoluzionario" (e se non lo fa – come ovviamente non si sogna affatto di fare – la colpa è delle sue "direzioni" politiche burocratizzate), dovrebbe rifiutare di fare il socialismo in un solo paese, dovrebbe perseguire una rivoluzione permanente, ecc., tutte determinazioni dell'intelletto astratto (*Verstand*), e non certamente di un corretto uso della ragione dialettica (*Vernunft*).

Lukács respinse quindi sia la versione empiristico-neopositivista di Korsch sia la versione astratto-intellettualistica di Trotzky *non certo* perché era "stalinista", dal momento che – come ha correttamente rilevato Agnes Heller – *non* poteva essere stalinista in quanto praticava un libero marxismo di tipo "ideologico" e non "dottrinario" (la terminologia è scorretta, ma il concetto è chiaro), ma perché seguiva una sua autonoma linea di pensiero. Nel 1956 si prestò a far parte dell'effimero governo Nagy, ma il suo realismo lo portò a votare contro l'irresponsabile rottura del patto di Varsavia, mostrando ancora una volta che un pensiero filosofico veramente profondo non è affatto incompatibile (tutto al contrario!) con la capacità di realismo politico. Già nel 1929 (cfr. *Tesi di Blum*) Lukács aveva preceduto di alcuni anni la linea politica antifascista dei fronti popolari, accettata solo nel 1934, e *per*

questa sua preveggenza fu espulso dall'attività politica e dovette (ma fu una fortuna per l'umanità) limitarsi a studiare le questioni teoriche (che sono per definizione inutili ed irrilevanti per i bestioni burocratici che si vantano sempre di essere "pratici", e la cui praticità conduce sistematicamente la causa del comunismo alla rovina!). Nel 1949 Lukács cercò di opporsi alla deriva estremistica del governo del comunista ungherese Rakosi, e *per questo* fu emarginato, cacciato e punito. Nel 1957 gli fu proposto di testimoniare contro Nagy, di cui pure aveva disapprovato i comportamenti, e lui rispose che lo avrebbe fatto solo se Nagy avesse passeggiato libero per le strade di Budapest (Nagy fu invece fucilato l'anno dopo ed il suo cadavere fu gettato in una fossa comune). A mio avviso, il rifiuto di collaborare al rituale dei processi comunisti dell'epoca equivale alla scrittura di quell'*Etica* che non scrisse mai. Che cos'è infatti l'etica? L'etica è il rifiuto di collaborare all'iniquità, o se si vuole il rifiuto di collaborare alla propria stessa alienazione (*ich mache meine eigene Entrfremdung nicht mehr mit*). Il lettore avrà notato che giriamo, giriamo, ma torniamo sempre allo stesso punto.

Possiamo ora "stringere" finalmente la discussione, e concludere sia tutti questi quaranta capitoli sia questo quarantesimo ed ultimo. Si tratta, infatti, non certo di analizzare ulteriormente li progetto ontologico lucacciano, in quanto entrambe le versioni date in piena e totale solitudine dall'ultimo Lukács (l'*Ontologia* propriamente detta in due volumi ed i *Prolegomeni* in un unico volume) non sono esposte in modo rigoroso. Si tratta invece di congedarsi dal lettore dandone un'interpretazione generale convincente, e per questo torneremo ad alcune considerazioni già proposte nel *Prologo* e nell'*Introduzione*. Mi sembra giusto che un testo filosofico torni alla fine al punto di partenza, arricchite però dalle considerazioni svolte nel corso dell'opera. Era questo il metodo di Hegel, un metodo insuperabile cui essergli per sempre grati.

In estrema sintesi, il *progetto* di ontologia dell'essere sociale dell'ultimo Lukács (progetto aperto ed ancora incompiuto, e quindi da non identificarsi con i due libri editi intitolati *Ontologia* e *Prolegomeni*) è caratterizzato da una rifondazione della filosofia che si ispira alla filosofia comunista della storia derivata da Marx (il termine "che si ispira" a Marx deve essere preferito al termine "marxismo", che segnala soltanto una successione di formazioni ideologiche, quasi tutte irrecuperabili e da archiviare nella storia del pensiero del passato). Questa *rifondazione* si caratterizza per un *consapevole reinserimento* di questo progetto nella *tradizione classica* del pensiero occidentale (e per tradizione classica intendo la tradizione che va da Aristotele a Hegel passando per Spinoza), e questo *reinserimento avviene* passando per una autocritica radicale dei precedenti modelli "marxisti" di tipo deterministico-positivistico, da Kautsky a Stalin, e soprattutto di tipo estremistico-messianico-utopistico.

In altre parole, il reinserimento nella tradizione classica passa necessariamente attraverso l'autocritica consapevole della propria (storicamente inevitabile, in quanto sorta come effetto ideologico necessaria della rottura rivoluzionaria del 1917) autocoscienza precedente di tipo messianico, utopistico, prometeico e teleo-

logico. Ad un marxismo *soteriologico* di tipo paolino è necessario contrapporre un marxismo *sobrio*, ispirato a Spinoza ed a Hegel.

Questa operazione non può essere condotta a termine con semplici mezzi filologico-universitari, per il semplice fatto che *dentro* Marx, e non solo *dentro* la lettera, ma anche *dentro* lo spirito, coesistono contraddittoriamente statuti teorici diversi, si intrecciano insieme una scienza filosofica della totalità espressiva ed una scienza non-filosofica delle strutture dei modi di produzione sociali, si accavallano categorie ispirate alla possibilità ontologica senza necessità (*dynamei on*) a categorie ispirate alla categoria apodittico-previsionale di necessità storica, ed in definitiva non possiamo trovare una esposizione sistematica delle categorie caratterizzate dall'unità ontologica di pensiero e di essere che secondo lo Hegel della prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* era la precondizione per il passaggio dalla filosofia alla vera e propria scienza filosofica. *Non* possiamo quindi ritornare semplicemente a Marx, e quindi possiamo escludere che il progetto di *ontologia dell'essere sociale* sia un progetto definibile come "ritorno a Marx", e tantomeno come un ritorno al "vero" Marx. Il vero Marx è una postulazione religiosa, del tipo del ritorno al vero Gesù, al vero Maometto, al vero Budda. Non esiste il vero Marx, perché la verità non è mai un accertamento filologico, ma è sempre un processo storico. Essa connota certamente ciò che è, ed è eternamente, ma per coglierlo siamo costretti a passare necessariamente per il nostro tempo appreso nel pensiero. Il nostro tempo *non* è più quello di Hegel (1790-1830), *non* è più quello di Marx (1840-1880), *non* è più quello di Lukács (1910-1970), e fra qualche anno e decennio *non* sarà più il mio tempo, in cui sto pensando e scrivendo. Questo non comporta affatto il cosiddetto "relativismo", e neppure la cosiddetta incommensurabilità delle filosofie (secondo il modello esposto da Thomas Khun in epistemologia e da Richard Rorty nella filosofia vera e propria). Questo comporta unicamente la determinazione storica della verità nel tempo, in cui il termine "verità" indica l'infinito e l'assoluto, ed il termine determinazione storica indica il finito. L'infinito ed il finito non sono quindi contrari antinomici, ma opposti in correlazione essenziale. Analizziamo ora separatamente (ma è una pura astrazione scolastica, dal momento che si tratta di un processo unitario) il momento del reinserimento consapevole nella tradizione classica del pensiero occidentale ed il momento del superamento autocritico delle versioni estremistiche, messianiche e prometeiche del marxismo. La ragione per cui Lukács ha saputo fare questo è molto semplice: negli anni venti egli era stato colui che aveva portato al massimo grado sistemico questa tentazione messianico-estremistica, ed è *appunto perché* la conosceva perfettamente, avendola elaborata lui stesso, era in grado di "superarla" nel senso hegeliano del termine.

A costo di ripetere per l'ennesima volta cose già ripetutamente dette in precedenza (ma è meglio ripetere dieci volte la stessa cosa piuttosto che rischiare che non venga capita perché troppo "straniante" rispetto ad abitudini che rifiutano anche solo la possibilità di un radicale riorientamento gestaltico), bisogna *risottolineare* che il progetto ontologico di Lukács non ha nulla, ma proprio nulla a che vedere con *tutte* le impostazioni classiche che ci consegna la storia del marxismo.

I soli pensatori importanti che considero parzialmente "compatibili" con Lukács sono Antonio Gramsci e Karel Kosìk. E ripetiamo ancora una volta queste incompatibilità. Qualcuno ha scritto: "Mi ripeterò fino a che non sarò capito". Ebbene, mi ispiro a questo aureo detto.

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con la filosofia che ha ispirato la prima formazione ideologica marxista del ventennio 1875-1895. Questa filosofia, di impronta positivistica, basata su una concezione neokantiana di rispecchiamento di un «oggetto esterno della conoscenza» (Lange) e su di una concezione classificatoria della storia della filosofia occidentale basata su di una contrapposizione fra idealisti antiscientifici e positivisti scientifici (Laas), si ispirava alla concezione della necessità previsionale delle «leggi scientifiche dell'evoluzione sociale» (Engels, e poi Kautsky). La categoria di necessità era quindi fusa con una filosofia necessitaristica della storia, al punto da ispirare una definizione di libertà come coscienza integrale della necessità (Plechanov). I tentativi di opporsi a questa concezione, prevalentemente ispirati all'insegnamento di Henri Bergson (Georges Sorel ed altri) non riuscirono a coagularsi in un sistema coerente, e questo fatto può essere spiegato soltanto attraverso una deduzione sociale delle categorie: la classe operaia sublimava la propria palese impotenza storica complessiva in una teoria religiosa dell'evoluzione necessaria dal capitalismo al socialismo, ed il marxismo di Kautsky funzionava così da "messa della domenica" che santificava le attività feriali di tipo riformistico (Matthyas).

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con qualunque forma di materialismo dialettico, non importa se engelsiana, leniniana o staliniana. Nonostante l'accettazione (che ritengo errata) da parte di Lukács della teoria engelsiano-leniniana del rispecchiamento (*Widerspiegelung*), che a mio avviso funziona (ammesso che funzioni) soltanto per quanto riguarda la ricerca nel campo delle scienze naturali (Geymonat), ma certamente non funziona nel mondo sociale caratterizzato dalla prassi attiva di trasformazione dei soggetti individuali e sociali, egli respinge la naturalizzazione teleologica della dialettica, le tre cosiddette (ed inesistenti) «leggi della dialettica», ed in questo modo respinge *in toto* il materialismo dialettico (*Diamat*). Possiamo notare che forse è sempre stato troppo timido ed incerto nel respingerlo con il disprezzo e la radicalità che questa buffonata filosofica meritava, ma è bene notare che egli visse in «tempi oscuri» (il termine è di Bertolt Brecht), in cui i dissidenti potevano essere arrestati ed uccisi. Appare inoltre chiaro che il *Diamat* come filosofia era pessimo, ma come ideologia era stupendo e performativo, perché avallava con la sua teoria naturalistico-positivistica la pretesa della direzione politica staliniana di essere «coerente con le leggi della storia».

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con qualunque forma di realizzazione integrale della filosofia nella storia, per cui la filosofia sarebbe una forma di coscienza temporanea, e temporanea perché "alienata", della coscienza sociale degli agenti storici. Questa concezione messianico-religiosa della realizzazione "integrale" della filosofia nel comunismo, e quindi nel comunismo inteso come fine della storia, è stata sostenuta da pensatori onesti e rivoluzionari (ad

esempio dal francese Henri Lefebvre, che ho avuto l'onore di conoscere personalmente), ma resta inaccettabile e radicalmente sbagliata. La filosofia, come del resto l'arte, la religione e la scienza, tutte radicate nella vita quotidiana degli uomini in società ed in comunità, è una forma di coscienza e di attività *permanente*. Fa parte della condizione umana in quanto tale, e caratterizza l'uomo come animale contraddistinto dal lavoro, dal linguaggio, ed infine dalla consapevolezza anticipata della propria sicura morte individuale, che per ciò stesso lo spinge a dare un significato (o anche solo a cercarlo, e addirittura paradossalmente a negarlo) al segmento temporalmente limitato della propria esistenza. Non esiste quindi, e non può esistere, una fine della filosofia attraverso la sua presunta realizzazione. La sua realizzazione, infatti, è infinita, mentre il massimo di comunismo cui possiamo aspirare è un «comunismo della finitudine», come si esprime opportunamente il grande marxista francese André Tosel.

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con qualunque forma di verificazione e/o falsificazione storico-empirica, per cui viene data alla classe operaia di fabbrica una sorta di data ultimativa di "scadenza" per la sua attesa rivoluzione sociale totale, pena l'annuncio disincantato di "morte del marxismo" per incapacità manifesta del soggetto che dovrebbe esserne il portatore. Tralasciando tutta la pittoresca banda neoliberale, il rappresentante marxista maggiore di questa concezione è stato Karl Korsch (considero gli operaisti italiani soltanto un'appendice sociologica filosoficamente irrilevante). Ma la verità del marxismo (o se si vuole per i suoi oppositori la sua falsità) non può essere oggetto di verificazione e/o falsificazione storica. Soltanto il certo, l'esatto ed il veridico sono oggetto di falsificazione, perché dispongono di parametri e di protocolli appositi. La "verità" del marxismo (ammesso ovviamente che sia "vero" come io ritengo) non ha date empiriche di scadenza. Le avrebbe se il suo fondamento ontologico fosse la capacità "misurabile" della classe operaia e di fabbrica. In questo caso, il marxismo si potrebbe "falsificare" per manifesta incapacità rivoluzionaria intermodale. Ma la classe operaia, salariata e proletaria è solo una parte di un possibile (*dynamei on*) insieme plurale di soggetti collettivi e comunitari, a pari grado con i contadini, i popoli oppressi, le nazioni minacciate dal furore imperiale, i lavoratori flessibili e precari dell'odierna globalizzazione neoliberale, ed in più i soggetti sociologico-politici nuovi che per il momento non possiamo neppure immaginare, ma che saranno certamente visibili nel 2050, 2100 o 2150.

Korsch è stato un grande pensatore, ma è stato anche influenzato dalla corrente antifilosofica del neopositivismo logico di Vienna e di Berlino (poi ampiamente emigrata in USA e in Gran Bretagna). Questa scuola si basa sull'assorbimento della categoria ontologica hegelo-marxiana di verità nelle strutture di certificazione e/o falsificazione delle scienze naturali. In proposito Karl Popper, che si vantava di essere il "seppellitore" del neopositivismo, per aver compiuto l'irrilevante passaggio dall'irrilevante verificazionismo all'irrilevante falsificazionismo (li chiamo "irrilevanti" perché sono certamente rilevanti per l'epistemologia delle scienze naturali, ma sono del tutto irrilevanti per la conoscenza filosofica propriamente detta), è

stato in realtà il culmine del (l'irrilevante) neopositivismo. Ma qui Korsch è caduto vittima della pressione sociale del tempo, per cui tutti si affrettavano a giurare di non voler aver nulla a che fare con la "filosofia per la filosofia" (Löwith), con la metafisica (orrore! orrore!) e con il «punto di vista superato di un passato ancora immerso nell'ignoranza» (Korsch, ecc.). La filosofia di Marx, ammesso che abbia un soggetto portatore (e ce l'ha), ha come soggetto di riferimento l'*ente naturale generico umano* (*Gattungswesen*) che non fa né l'operaio, né il contadino, né il medico, né l'ingegnere, che non è né uomo, né donna, né *gay*, che non è caratterizzato dal colore della pelle o da un riferimento etnico o religioso privilegiato, che non è né occidentale, né orientale, né nordista né sudista, ma che può essere o fare tutte queste cose. Si possono "falsificare" i contadini in India, gli operai in Francia, i tecnici in Svezia, ecc., ma non si falsifica l'unità di teoria economica del valore e della filosofia dell'alienazione. L'accettazione neopositivistica (erroneamente scambiata per "hegeliana" persino dall'amico di Korsch, Bertolt Brecht) della data di scadenza della falsificazione di Marx da parte di Korsch ci mostra le conseguenze di queste sociologismo rivoluzionario. Il marxismo si identifica con un certo ciclo storico di lotte operaie, poi queste lotte operaie sono sconfitte, o semplicemente rifluiscono, e si trovano subito degli ingenui a proclamare solennemente che il "marxismo è morto", l'unico mondo possibile è il liberalismo imperialistico, sono finite le grandi narrazioni, e la sola cosa che c'è rimasta è il bombardamento degli Stati-canaglia (*rouge states*) per affermare i "diritti umani" a geometria variabile con missili USA a puntamento rapido.

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con qualunque riproposizione di un modello utopico-messianico di marxismo, non importa come argomentato o variamente "secolarizzato". Le ragioni di queste riproposizioni possono essere le migliori di questo mondo, come ad esempio la distinzione di Ernst Bloch fra *corrente fredda* e *corrente calda* del marxismo. Alla corrente fredda, evoluzionistica, positivistica, scientista, deterministica, meccanicistica, ecc., Bloch contrappone la corrente calda, che recupera sia la tradizione del giusnaturalismo rivoluzionaria settecentesca, sia la tradizione biblico-messianica. Il pensiero di Marx, tuttavia, non è una vasca da bagno con due rubinetti, uno d'acqua fredda ed uno d'acqua calda. L'acqua calda scotta, e l'acqua fredda gela. È noto che si apre un po' l'uno e un po' l'altro, alla fine l'acqua tiepida non è più né fredda né calda, e *per questo è gradevole*.

È del tutto normale che Bloch abbia voluto contrapporsi al cosiddetto "marxismo ufficiale" dottrinario, qualificandolo come "freddo". Ma il suo rimedio è peggiore del male. Il marxismo non può sopportare dosi da cavallo di messianismo religioso imperfettamente secolarizzato. Naturalmente, Bloch non ha tutti i torti. È vero che esiste una "sinistra aristotelica" di tipo averroista, e che Avicenna e Maimonide sono fonti del pensiero comunista non inferiori a nessun'altra. È vero che esiste un *Experimentum Mundi*, e che la stessa ontologia non è ancora del tutto compiuta, terminata e realizzata. È vero che Lenin, parlando delle tre fonti e tre parti integranti del marxismo (economia politica inglese, filosofia classica tedesca

e socialismo politico francese) ha dimenticato altre due fonti del tutto legittime, il diritto naturale rivoluzionario e l'impulso messianico-religioso a ribellarsi contro l'ingiustizia. Tutto questo è vero, purché non si dimentichi che il messianismo escatologico può essere certamente un fattore ideologico positivo in una concreta situazione sociale (Münzer nel 1525, rivoluzione iraniana nel 1979, ecc.), e questo è molto buono, ma resta profondamente sbagliata la scelta di dare al pensiero di Marx un fondamento religioso e messianico.

Non si tratta certamente soltanto di non "cadere" nelle critiche alla Weber o alla Löwith. Qualsiasi cosa facesse il marxismo, Weber e Löwith lo criticherebbero lo stesso, perché dietro alla loro critica teorica alla secolarizzazione messianica ci sarebbe sempre e soltanto il rifiuto politico del comunismo e l'accettazione strategica del capitalismo. Si tratta di una necessità interna allo statuto dell'ontologia dell'essere sociale, che prescinde del tutto dalle cosiddette "critiche esterne". L'*ontologia dell'essere sociale* è incompatibile con uno statuto messianico del marxismo. Se si crede di curare la corrente fredda con la corrente calda, ebbene può soltanto trattarsi di una cura temporanea e sintomatica, come il mettere in un bel bagno caldo un naufrago rimasto a lungo in acque fredde. Ma il pensiero di Marx *non* può essere un messianesimo. Sul messianesimo credo che abbia sostanzialmente ragione Max Weber: l'annuncio messianico caratterizza *tutte* indistintamente le religioni occidentali (e quindi anche la religione comunista di Marx, nel momento in cui essa "incontra" le speranze sociali di emancipazione di massa), ma nello stesso tempo esso non può essere che temporaneo, per il semplice fatto che è socialmente ed ontologicamente del tutto impossibile, e deve quindi "razionalizzarsi" in una forma di vita quotidiana e comunitaria consolidata e diffusa. È questa mancata razionalizzazione che ha "ucciso" il comunismo dopo più di settant'anni, non certo la mancata «realizzazione messianica» (Bloch), e neppure quella versione pallida e moderata della mancata realizzazione messianica che è il rifluire dei «*gruppi-in-fusione*» dotati di finalità-progetto nella serialità cosiddetta «pratico-inerte» (Sartre).

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile* con qualunque riproposizione di un marxismo puramente "scientifico", di una scientificità indifferentemente galileiana (il modello previsionale della scienza della natura) oppure weberiana (la scienza priva di giudizi di valore etico-politici). Lukács era troppo vecchio e impegnato nel suo lavoro per perdere tempo con le nuove versioni di questa testardaggine scientista (Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, e soprattutto Louis Althusser e la sua scuola). Ma non ne aveva neppure bisogno, perché queste scuole post-1945 non facevano che riproporre con una nuova riverniciatura gnoseologica (Della Volpe) ed epistemologico-ideologica (Althusser), concezioni che si erano presentate con frequenza asfissiante nei settant'anni precedenti. Il sogno positivistico di un marxismo senza fondazione filosofica percorre infatti tutta la sua storia, a partire dal ventennio di costituzione 1875-1895, e si tratta di un dato sociale prodotto dall'ingiunzione a "scientificizzarsi" per poter essere presi sul serio dagli apparati ideologici universitari. Ma un marxismo senza fondazione filosofica diventa un puro pragmatismo, ed il pragmatismo è sempre puro utilitarismo. Oggi si

esalta molto il filosofo americano recentemente scomparso Richard Rorty, nemico di ogni fondazionalismo filosofico, relativista dichiarato (ha infatti affermato di non aver fatto altro che applicare alla filosofia il relativismo epistemologico dell'incommensurabilità dei paradigmi scientifici di Thomas Khun), sostenitore della derubricazione della filosofia a conversazione fra le altre (nemmeno i sofisti greci erano giunti a tanto!), ecc. Mi sono già espresso in proposito, ma data l'importanza del tema mi ripeterò: togliere alla filosofia ogni pretesa "fondazionalità" non significa affatto (se non per gli sciocchi!) togliere ogni fondazionalità in generale in direzione di un presunto (ed inesistente) "sapere senza fondamenti", ma significa lasciare un solo fondamento implicito, il fondamento dell'assolutezza indiscutibile della riproduzione capitalistica ed imperialistica. Oggi togliere ogni pretesa fondazionale alla filosofia equivale all'affermazione medioevale della possibilità di dimostrare Dio. Così come la legittimazione ideologica di quei tempi si basava sul fondamento trascendente di Dio (e quindi sulle concesse "prove teologiche"), nello stesso modo la legittimazione ideologica di oggi si basa sulla performatività pura del flusso di produzione e di consumo, e quindi si basa sul fondamento immanente della riproduzione capitalistica, che non ha bisogno di nessun altra fondazione. Ogni altra fondazione, infatti, potrebbe in qualche modo metterla in discussione, e quindi è bene che si dica (e gli sciocchi ovviamente lo ripetono come ripeterebbero un *mantra* buddista alla moda) che non ci può essere nessuna fondazione filosofica di nulla (e particolarmente della società).

Lukács ovviamente capiva benissimo tutto questo, e capiva che esisteva quella che chiamava «solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neopositivismo». Con questo, il codice ideologico del tardo capitalismo era messo allo scoperto. Certo, ci si può lamentare che Lukács, anziché usare il bel termine di "filosofia", abbia usato il cattivo ed ambiguo termine di "ideologia". Lukács sapeva perfettamente che Marx aveva usato il termine di "ideologia" in senso negativo, come falsa coscienza, organizzata o no, e come riflesso deformato degli interessi sociali classisti contrapposti. Ma sapeva anche che Lenin aveva modificato radicalmente il significato del termine, dandone una valenza positiva, per cui l'ideologia diventava il punto di vista complessivo della coscienza di classe e della visione del mondo del proletariato rivoluzionario e delle forze "progressiste". È questa la ragione per cui sia nell'*Ontologia* sia nei *Prolegomeni* il termine "ideologia" è utilizzato in modo positivo, nel senso dello smascheramento comunista delle ideologie capitalistiche (fra cui – prima di ogni altra – l'ideologia della deideologizzazione, che gli apparati ideologici del capitalismo ripetono sempre in modo asfissiante e protervo).

Vi è ovviamente un'altra ragione di fondo per la preferenza lucacciana del termine *ideologia* rispetto al termine *filosofia*, che porta il paradosso per cui il più grande filosofo marxista del Novecento si vergogna costantemente del termine "filosofia". Si tratta dell'accettazione lucacciana della teoria gnoseologica del rispecchiamento, che in effetti una volta accettata toglie alla filosofia qualunque pretesa conoscitiva e veritativa di tipo fondazionale, e che non consente nessuna scienza filosofica di tipo hegeliano e marxiano. Una volta accettata la (a mio avviso profon-

damente errata) teoria del rispecchiamento, utile forse per le scienze della natura, ma non certamente per la trasformazione fichtiano-marxiana della società alienata, si ricade inevitabilmente nella dicotomia *Materialismo/Idealismo*, con la correlata necessità di "combattere" l'idealismo in nome del materialismo, che non può che portare ad un vicolo cieco. Ma non possiamo pretendere che Lukács, uomo del suo tempo, rinunciasse alla teoria del rispecchiamento ed alla correlata dicotomia *Materialismo/Idealismo*. È impossibile camminare oltre l'ombra che il sole ci proietta sulla sabbia. Chi scrive – ma ormai lo hanno capito tutti, a causa delle continue *volute* ripetizioni – è favorevole all'*ontologia dell'essere sociale*, ma è *contrario* sia alla teoria del rispecchiamento sia all'inutile, positivistica e gnoseologica dicotomia *Materialismo/Idealismo*.

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è *incompatibile*, infine, con la stessa riproposizione del marxismo messianico- estremista del giovane Lukács di *Storia e Coscienza di Classe* e più in generale dei suoi scritti marxisti del settennato 1919-1926. Lukács non avrebbe infatti mai potuto mettere tanto bene a fuoco il problema dell'*ontologia dell'essere sociale* se non fosse stato lui stesso quaranta anni prima a produrre il profilo migliore possibile del marxismo messianico-estremistico. E parlo del profilo migliore possibile con conoscenza di causa, avendo a suo tempo studiato con cura tutte le opere in cui questo modello è esposto. Dopo la rivoluzione del 1917 il comunismo si trovò privo di una vera legittimazione ideologico-filosofica, al di là delle risposte polemiche di Lenin a Kautsky ed a Rosa Luxemburg. Il primo tentativo di fornire una legittimazione filosofica al nuovo comunismo fu dato da Nicolai Bucharin nel 1921 con un *Manuale* di materialismo storico, capolavoro "negativo" di riduzionismo, economicismo e determinismo. Il fatto che questo libro orribile e dilettantesco abbia potuto essere preso sul serio dimostra che un grande evento rivoluzionario non può certamente dotarsi *in tempo reale* di una sufficiente autoconsapevolezza. Lukács propose un paradigma filosofico diverso ed anzi opposto, basato sull'identità idealistica di soggetto e di oggetto, in cui il soggetto era l'idealtipo di proletariato rivoluzionario universale (e qui l'influenza idealtipicizzante di Max Weber è palese), e l'oggetto era il corso della storia universale (e qui l'influenza della filosofia hegeliana della storia è parimenti palese).

Si trattava di un buon modello filosofico, certamente superiore a quello di Bucharin ed anche a quello imposto nel 1931 da Stalin. E nello stesso tempo si trattava di un modello messianico-estremistico, perché investiva il proletariato di una sorta di missione metastorica complessiva che ben presto il proletariato reale (e non quello idealtipico maxweberiano) avrebbe mostrato di non poter realizzare.

Vorrei insistere molto su queste *sette distinte incompatibilità* (le ripeto nell'ordine dandone un nome per indicarle: Engels, Stalin, Lefebvre, Korsch, Bloch, Althusser, lo stesso giovane Lukács) perché se non le si è capite fino in fondo come *pars destruens* non si potrà mai capire che il progetto di *ontologia dell'essere sociale* è la *pars construens* che risulta dal superamento dialettico di queste distinte sette unilateralità. Ed è appunto questa comprensione che è mancata, ed evidentemente non poteva che mancare, al modo con cui la proposta di Lukács fu valutata.

Eppure la questione è chiarissima, e può anche essere espressa in modo concettualmente chiaro: abbiamo bisogno socialmente di un *anticapitalismo radicale moderno*, ma questa radicalità *non* può essere raggiunta attraverso il messianesimo estremistico in filosofia ed attraverso l'avanguardismo provocatorio nell'arte; questa radicalità, paradossalmente (ma tutta la filosofia è paradosso, unico avversario del pregiudizio!), può essere conseguita soltanto attraverso un reinserimento consapevole del pensiero comunista di Marx nel grande alveo della tradizione filosofica occidentale più "tradizionale" possibile, quella che passa da Aristotele ad Hegel. Questo paradosso non poteva evidentemente essere socialmente compreso ai tempi di Lukács, per cui egli non poteva che morire senza eredi (non parlo qui di luminose eccezioni come Nicolae Tertulian, e Werner Hofmann). Lukács ha lasciato un messaggio in una bottiglia, e questa bottiglia galleggia ancora sul mare. Il rifiuto di accettare il messaggio lucacciano è stato così diffuso da far sì che anche questo rifiuto deve essere socialmente dedotto.

I più vergognosi furono i quattro filosofi ungheresi membri della cosiddetta (ed inesistente) scuola di Budapest (Heller, Féher, Markus, Vajda). Costoro si dichiarano "allievi" di Lukács fino al 1971, anno della sua morte, in quanto attaccarsi al suo nome era pure sempre una "sponsorizzazione" nel mondo accademico occidentale. Poi, appena morto il "maestro" (ma la cosa assomiglia molto al seppellimento di Adorno fatto da Habermas – per questo ritengo sia un fatto sociale, e non solo accidentale), pubblicarono documenti in cui non solo prendevano le distanze dal progetto dell'ontologia, ma lo demolivano totalmente punto per punto con ipocrita acredine, in favore di una mescolanza eclettica di filosofia dei valori alla Scheler, di disincanto alla Max Weber e di neokantismo alla Habermas (e cioè tutto ciò che Lukács aveva consapevolmente respinto). Una volta crollato il socialismo reale ed affermatosi pienamente il monopolio militare dell'impero americano, la Heller si è lasciata andare ad oscene grida di gioia, che varrebbe la pena rileggere (sono state pubblicate anche in italiano). Non critico i "quattro" di Budapest per il loro profilo filosofico. Li critico per aver lasciato passare per anni il mito di essere "allievi di Lukács". L'allievo non è certamente chi ti frequenta. L'allievo è chi, almeno in parte, è solidale con te e condivide il tuo progetto filosofico. Per quanto mi riguarda, ho frequentato a lungo Ludovico Geymonat e Norberto Bobbio, ed ho anche goduto della loro stima ed amicizia (peraltro ricambiata), ma non mi sognerei mai di definirmi loro "allievo", perché non condivido praticamente *nulla* del loro progetto teorico e filosofico. Si può essere amici personali, ed avversari filosofici, per cui i quattro budapestini sono stati tra i più accaniti ed ingenerosi avversari di Lukács.

Se i liberali anticomunisti di Budapest furono avversari di Lukács, ci si potrebbe aspettare che almeno i "marxisti" lo vedessero con favore. Ma neppure per sogno! Nella principale rivista filosofica della Germania Orientale un certo Beyer pubblico nel 1969 un articolo intitolato: "Ontologia marxista. Una moda idealistica". Non c'è bisogno di ulteriori commenti. Cesare Cases, il germanista italiano che fu amico di Lukács, non perse mai occasione di dire che l'*Ontologia* era un ritorno alla vecchia filosofia universitario-accademica, inutile per qualunque progetto rivoluzionario.

I commentatori sessantottini ignorarono sempre l'*Ontologia*, ed invece facevano l'apologia di *Storia e Coscienza di Classe* del 1923, senza tenere alcun conto nella loro stolidità motoria che lo stesso Lukács aveva detto che, per usare un'analogia, non si era più negli anni Venti del Novecento, ma all'inizio dell'Ottocento, quando *incominciava soltanto a formarsi* il movimento operaio. Il polacco Leszek Kolakowski, che scrisse un'acutissima storia critica del marxismo, che era anche l'elaborazione della sua personale totale rottura con esso, dedicò a Lukács un capitolo sprezzante che ignorava completamente l'esistenza del progetto ontologico, parlava di "mitologia" marxista, ed era intitolato *La ragione al servizio del dogmatismo*.

Non poteva mancare in questa galleria Juergen Habermas. Come riferisce la Heller, non appena gli fu esposta la trama concettuale del progetto ontologico, «Habermas ebbe una reazione di rifiuto per principio. Un tentativo di questo genere gli sembrava contrastare con una visione storica del marxismo, e dirigersi verso il ripristino dei grandi sistemi razionalistici, il che fa parte del passato filosofico».

Habermas coglie veramente qui il centro della questione. È infatti esattamente così. Lukács intendeva veramente *ripristinare* i grandi sistemi razionalistici, ed in questo modo ricollegarsi al «passato filosofico». E tuttavia io *rovescio* di 180 gradi la sua valutazione. Appunto per la ragione che dice Habermas ciò che Lukács voleva era *bene*, ed è anzi fin troppo timido in questa restaurazione. Questa restaurazione deve essere non solo perseguita, ma anzi deve essere ancora ulteriormente radicalizzata, senza curarsi di usignoli, corvi e cornacchie, e del loro coro di "sapere senza fondamenti", ecc.

Siamo giunti finalmente al cuore della questione. Ci sono volute centinaia di pagine per arrivarci, ma in questo modo ci siamo arrivati meglio, senza lasciarci alle spalle penosi equivoci storiografici ed interpretativi. Possiamo quindi, in chiusura, tentare un ennesimo bilancio di chiarificazione.

La deduzione sociale delle categorie del pensiero è indispensabile, perché in caso contrario tutta la storia sociale del pensiero umano si riduce necessariamente a quella che Hegel ha definito «una disordinata filastrocca di opinioni». È anche possibile chiamare "materialistico" in senso marxiano il metodo della deduzione sociale delle categorie, ma non è obbligatorio farlo, perché ad esempio Hegel, che era indubbiamente "idealista", utilizza di fatto questo metodo nel disegnare lo sviluppo dialettico delle figure sociali nella sua mirabile *Fenomenologia dello Spirito*. E allora è meglio chiamare questo metodo "genetico" per sfuggire alla falsa dicotomia materialismo/idealismo. Il *metodo genetico* è però anche un *metodo storico*, l'unico metodo storico possibile, da non confondere con il cosiddetto "storicismo", che è invece una *negazione* della storia, perché sovrappone alla storia reale un insieme ideologico variamente improntato al relativismo, oppure alla teleologia predeterminata. Il *metodo genetico* è però anche un *metodo ontologico-sociale*, perché l'essere sociale nelle sue diverse configurazioni storico-classiste è la matrice ed il fondamento della struttura portante su cui si sviluppano le categorie. In questo senso Marx ha ragione, e continua ad averla anche dopo il crollo sociale dei sistemi economici del comunismo storico novecentesco 1917-1991, crollo sociale che

invece porta con sé nella sua dissoluzione gran parte delle formazioni ideologiche marxiste posteriori al ventennio di costituzione 1875-1895.

L'apparato ideologico universitario delle facoltà di filosofia, al di là delle sue pretese maxweberiane di "oggettività", è appunto un apparato ideologico, e come tutti gli apparati ideologici non può avere gli strumenti concettuali per potersi vedere come tale. Esso (salvo luminose eccezioni, che come tutte le eccezioni confermano la regola) deve quindi obbedire ai vincoli ideologici che gli impongono indirettamente (ed in alcuni casi anche direttamente) le classi dominanti dell'attuale società capitalistica globalizzata largamente postborghese e postproletaria. Questa assunzione di vincoli sistemici viene generalmente fatta con quella che Marx chiama «falsa coscienza necessaria degli agenti storici». I vincoli sono molti, ma qui potremo per brevità riassumerli in due. In primo luogo, bisogna appunto che la storia della filosofia venga concepita come disordinata filastrocca di opinioni, il che permette da un lato l'esercizio della filologia riferita appunto esclusivamente alle opinioni stesse, e dall'altro contribuisce a dare socialmente un'immagine di inutilità della filosofia stessa, perché nessuno potrebbe ritenere socialmente utile una successione erudita di una filastrocca destoricizzata e desocializzata di opinioni. In secondo luogo, bisogna diffamare in tutti i modi come tradizionale, metafisica, arretrata e premoderna qualsiasi "fondazionalità" della filosofia, in modo che la normatività dei comportamenti individuali e sociali venga *riservata esclusivamente* ai vincoli sistemici della riproduzione capitalistica, per cui chi si sottrae a questi vincoli viene subito accusato di sottrarsi alla cosiddetta «etica della responsabilità» alla Max Weber (Max Weber è il Tommaso d'Aquino della razionalità capitalistica). Insisto su questo punto: l'apparato ideologico universitario nel suo complesso deve strutturalmente e funzionalmente *depotenziare* il carattere di razionalismo critico del pensiero filosofico, e le due forme convergenti di depotenziamento sono la sua riduzione a filastrocca di opinioni premoderne e la negazione di qualunque suo carattere fondazionale. Non è sempre stato così. Ad esempio, al tempo di Kant e di Hegel non era così. Ma oggi è così, e chi non lo capisce, per stupidità e/o opportunismo, paga con il prezzo del codice d'accesso politicamente corretto al sistema ideologico universitario la rinuncia a qualsiasi critica radicale indipendente ai rapporti di produzione dominanti. Nicchie di professori universitari "marxisti" vengono ovviamente tollerate, sia pure marginalizzate e tenute sotto controllo, ma si fa in modo che costituiscano ghetti autoreferenziali sostanzialmente innocui, oltre che di volta in volta ignorati, ridicolizzati e travisati dal cannibalismo del sistema mediatico.

Individuare la necessità di una deduzione sociale delle categorie non significa però avere risolto il problema. Se questo infatti è adoperato senza un'accurata distinzione fra *valore filosofico* e *valore ideologico* delle categorie, ed i due valori vengono identificati, allora il metodo appena scoperto è subito da gettare via, perché non può che dar luogo ad un carnevale relativistico e sociologistico che nega ogni valore conoscitivo e veritativo alla filosofia. Per usare il lessico di Hegel, la filosofia tratterebbe certo del «proprio tempo appreso nel pensiero», ma ignorerebbe il suo

vero oggetto, che è «ciò che è, ed è eternamente». Il benemerito scopritore novecentesco di questo metodo, Alfred Sohn-Rethel, è spesso caduto in questo errore, ma lo si deve scusare, perché una scienza non deve mai rimanere al livello del suo scopritore, ma deve continuamente correggersi ed autocorreggersi. Tutto il mio lavoro può essere interpretato come una cortese correzione a Sohn-Rethel (per quanto riguarda il *metodo genetico delle categorie*) ed a Lukács (per quanto riguarda le categoria dell'*ontologia dell'essere sociale*). E tuttavia, pur rivendicando la mia originalità in proposito, non ho nessun problema ad ammettere di volermi collocare nel solco di Sohn-Rethel e Lukács.

Fin qui, però, abbiamo soltanto girato intorno al punto essenziale della questione. Ed il punto essenziale sta in ciò, che la filosofia per sua propria natura è l'unione di *due elementi inscindibili*, il sistema delle conoscenze razionali e l'insieme di ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo, elementi inscindibili che Kant connotò con i nomi rispettivi di *Schulbegriff* e di *Weltbegriff*. L'avverbio "inscindibilmente" è qui la parola concettualmente più importante.

Da un lato, infatti, l'apparato ideologico universitario, a partire dalla svolta positivistica e neo-kantiana di metà Ottocento, ha separato questi due elementi inscindibili, ed ha limitato la filosofia al suo solo *Schulbegriff*, diffamando, isolando ed intimidendo tutti coloro che volevano servirsi degli apparati universitari per praticare un *Weltbegriff*, che si affermava ormai impossibile, premoderno, metafisico, ecc. (e da Habermas a Rorty abbiamo qui solo l'imbarazzo della scelta). Dall'altro lato, ed in segreta solidarietà antitetico-polare (o se vogliamo in manifesta divisione funzionale del lavoro ideologico), gli apparati politico-ideologici, che si servono della filosofia esclusivamente per la sua "ricaduta" ideologica, ma non hanno alcuna intenzione di rispettarne l'autonomia e soprattutto la veritatività indipendente da ogni manipolazione, hanno ritenuto di poterne utilizzare l'aspetto mondano (*Weltbegriff*) disprezzandone nello stesso tempo il rigore sistematico, che richiede necessariamente un apprendimento lento e faticoso, per nulla inferiore ai tempi di apprendimento della medicina, dalla chimica e della farmacologia, in una parola del suo *Schulbegriff*. Concetto scolastico senza concetto mondano, e viceversa concetto mondano senza concetto scolastico, ecco le membra dilacerate e scomposte dell'unico corpo concettuale della filosofia.

Con questo, non intendo dire affatto che gli unici abilitati a dare giudizi sulla totalità del mondo sociale in cui viviamo sono i filosofi muniti di dottorato a Parigi ed a Oxford, ed in possesso non solo della conoscenza della lingua inglese come strumento di comunicazione dei sudditi dell'unico impero legittimo dello spazio globalizzato imperialistico mondiale (Harvey), ma anche del greco antico di Platone e di Aristotele e del tedesco di Kant e di Hegel. Una simile concezione elitistico-demenziale non farebbe che riproporre in modo farsesco la tragica illusione di Platone di poter garantire ed assicurare la scienza filosofica intesa come riferimento normativo dell'organizzazione sociale attraverso l'istituzionalizzazione di una casta non elettiva di governanti muniti della scienza filosofica (*episteme*) del *Vero*, del *Giusto*, del *Bene* e del *Bello*.

La tentazione di simili riproposizioni si è affacciato molto spesso nella storia, anche se quasi mai in modo direttamente filosofico-platonico, e quasi sempre prima in modo teologico-religioso (dalla controriforma cattolica ai puritani protestanti inglesi) e poi in modo direttamente economico-dispotico (e si pensi alle canaglie oligarchiche che governano il mondo tramite apparati come la Banca Centrale, il Fondo Monetario Internazionale, ecc.).

È chiaro che l'esaltazione della filosofia come luogo di fusione fra il suo concetto scolastico ed il suo concetto mondano, fusione per loro propria natura esclusa dagli apparati ideologico accademico-universitari e politico-militanti, è *incompatibile* con il suo sequestro elitario in apparati snobistico-elitari di supercolti (o presunti tali) con la puzza al naso e con la convinzione di essere migliori degli altri. Al contrario, ho enfatizzato in precedenza l'interpretazione data da André Tosel alla filosofia di Spinoza in termini di coesistenza egualitaria sociale fra i dotti ed i non-ancora-dotti, ma potenzialmente in grado di diventarlo (*dynamei on*). E fra tutti i pensatori marxisti novecenteschi ho soprattutto lodato Antonio Gramsci e György Lukács, come coloro che hanno messo alla base di tutto il "senso comune" (Gramsci) ed il "rispecchiamento quotidiano" (Lukács). È infatti del tutto secondario, anche se meritevole di analisi, il fatto che la teoria del rispecchiamento sia o no esatta, o il fatto che il nuovo senso comune possa essere portatore di fattori di impedimento ad una visione dialettica della realtà. Ciò che invece conta è il comune carattere *democratico*, e quindi *non elitario*, della concezione di pratica della filosofia in Spinoza, Gramsci, e Lukács.

Il lettore avrà notato che ho parlato di "pratica della filosofia", e non solo di "filosofia in generale". La filosofia, infatti, è un sapere pratico, nello stesso modo in cui peraltro è anche un sapere teorico (uso qui i significati aristotelici dei due termini). L'ateniese Socrate *non* è stato infatti l'"inventore" della filosofia, ma è stato il primo che ha inaugurato la pratica comunitaria della filosofia stessa. Nei primi capitoli di questo saggio non ho nascosto la mia fermissima opinione, per cui la filosofia ha un'origine *sociale*, e quindi in un certo senso anonima e strutturale, e sorge da una problematizzazione politica delle leggi (*nomoi*), viste come il principale fattore frenante (*katechon*) nei confronti della dismisura infinita ed indeterminata (*apeiron*), cui opporre in modo consapevole (*logos*) una misura sociale (*metron*) delle ricchezze (*chremata*), e questo non solo per impedire la dissoluzione della città (*polis*), ma anche per perseguire lo scopo del vivere bene (*eu zen*), vivere bene che corrisponde alla natura (*physis*) dell'uomo, che per sua natura appunto è un animale politico, sociale e comunitario (*politikòn zoon*), ed un animale dotato di capacità di linguaggio, ragione e calcolo (*zoon logon echon*). Ed è appunto questo che consente, al di là delle differenze di scuola, di parlare di un complessivo "umanesimo greco", come risulta da una illuminante trilogia del filosofo italiano Luca Grecchi.

Questa è però soltanto la genesi della filosofia, non ancora la genesi della pratica filosofica come pratica sociale comunitaria. Di quest'ultima è invece inventore l'ateniese Socrate, tenendo conto però che il socratismo non è in alcun modo una

scuola particolare fra molte altre (in proposito il Socrate di Platone non è affatto socratismo, ma platonismo al cento per cento), ma è semplicemente il nome che si dà ad una pratica comunitaria della filosofia prima inesistente. Come ha correttamente rilevato Olaf Gigon, più che di socratismo bisognerebbe parlare di *sokratikòs logos*, e cioè di una forma di ragione comunitaria ispirata da Socrate. Il *sokratikòs logos* è un altro dei molti doni inestimabili offerti dalla *polis* degli ateniesi all'intera umanità, insieme alla tragedia di Eschilo, Sofocle ed Euripide, alla commedia di Aristofane, alla storiografia di Tucidide ed alla scultura di Fidia. Tutti questi doni sono stati resi possibili da una concezione profondamente religioso-comunitaria della vita associata, concezione del tutto incomprensibile per chi ragiona sulla base di un individualismo ispirato a Hume o a Kant, di una fallacia naturalistica o di un presunto politeismo dei valori.

La religione dei Greci non disponeva ovviamente di libri sacri di riferimento e di apparati sacerdotali di tipo inquisitorio, *e per questa ragione* era a tutti gli effetti più "religiosa" del successivo cristianesimo, come del resto a loro tempo sia Hegel che Marx capirono molto bene, e come invece Nietzsche *non riuscì mai* a capire, ipnotizzato nelle sue ossessive dicotomie e soprattutto nella sua errata concezione del mondo sociale greco classico, fondato su di un modo di produzione di piccoli produttori indipendenti e di piccoli proprietari "misurati" (*metron*), e non certo su di un modo di produzione schiavistico incontrollato in cui schiavi ed iloti mantenevano nell'«ozio creativo» individui pigri ma dialoganti. La vita dei Greci, oltre ad essere religiosa, era anche comunitaria, e per questa ragione incomprensibile, inattingibile ed irrapresentabile per chiunque si ostina ad interpretarla secondo schemi posteriori che non le corrispondono in alcun modo, come l'individualismo borghese, il moralismo kantiano, la concezione formalistica del soggetto di tipo cartesiano, il cosiddetto "laicismo", l'estetismo neoclassico, la cosiddetta "scienza disinteressata", e via via sempre più fraintendendo.

Socrate fu l'inventore non certo della "filosofia", ma della pratica filosofica comunitaria, perché ad Atene era *politicamente impossibile* continuare a far passare contenuti politici attraverso lo schermo di filosofie naturalistiche (l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il «fuoco semprevivo» di Eraclito, la permanenza nel tempo della buona legislazione di Parmenide definita in modo metaforico con il termine *to on*, l'essere «sferico»). L'accesso di tutti all'*agorà*, ed il diritto di tutti i cittadini all'uguaglianza dei diritti (*isonomia*) ed all'accesso eguale della parola pubblica (*isegoria*), non potevano non riflettersi sull'eguale accesso di tutti alla parola filosofica (*sokratikòs logos*). Socrate è quindi per definizione, ed anzi *a priori*, l'unico filosofo che *non poteva* aver scritto nulla, perché il fondatore di uno spazio pubblico della pratica filosofica aperta a tutti coloro che la vogliono appunto "mettere in pratica" *non* può aver sostenuto qualcosa di particolare, ma può soltanto sostenere di *sapere di non sapere*, e con questo limitarsi ad un metodo di ironia e di maieutica.

Ho ripetuto qui cose già ampiamente sostenute nei primi capitoli per una ragione ben precisa. Si tratta infatti di sapere se l'esempio del grande *sokratikòs logos* possa essere ancora riproposto oggi, oppure se faccia parte di un passato tramon-

tato per sempre. Ebbene, a mio avviso il mondo spirituale dei Greci non potrà mai tornare, perché i suoi presupposti storici e sociali non sono più in alcun modo riproponibili e restaurabili, in quanto il cristianesimo lo ha ucciso per sempre (e questo sia che questa uccisione sia valutata positivamente, alla Hegel, oppure invece negativamente, alla Nietzsche). E però, se il mondo complessivo dei Greci non potrà più tornare, purtroppo (il purtroppo è una mia esclusiva valutazione, di cui porto tutta la responsabilità), il *sokratikòs logos* invece non è morto, perché il *sokratikòs logos* è semplicemente l'equivalente antico di quello che Kant ha chiamato l'aspetto mondano della filosofia (*Weltbegriff*), quello per cui la filosofia è ciò che interessa necessariamente ad ogni uomo.

È questa l'angolatura con cui ho scelto di considerare il progetto di *ontologia dell'essere sociale*, il meno peggiore dei profili filosofici oggi presenti sul "mercato ideale" dei sistemi filosofici (*Schulbegriff*), e nello stesso tempo il meno peggiore dei sistemi filosofici il cui "risvolto pratico" può interessare ad ogni uomo (*Weltbegriff*). Per poterlo valutare con tutti gli elementi di conoscenza possibili, non si poteva fare a meno di ripercorrere tutta l'*intera* storia della filosofia occidentale, intesa nel senso datole a suo tempo da Hegel. La storia della filosofia non è in alcun modo un succedersi casuale di opinioni, ma è il riflesso sistematico della storia dell'*autocoscienza umana*. Con questo, non è affatto necessario "dare ragione" ad Hegel in tutte le sua valutazioni specifiche (personalmente, io non ne condivido moltissime), ma è sufficiente accettare come legittima la sua impostazione generale.

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* unisce insieme inscindibilmente l'elemento scolastico e l'elemento mondano della filosofia, e proprio per questa ragione non può fare a meno di assumere la forma di un sistema razionalistico alla Spinoza, Kant e Hegel. E proprio per questa ragione non poteva piacere a Cesare Cases, figlio di una generazione critica, che per questa stessa ragione era piuttosto attratta da filosofie puramente critico-negative, come l'innocuo messianismo testimoniale di Benjamin e come la dialettica negativa di Adorno. Ed è proprio per questa ragione che piace molto a me. Con tutto il rispetto per Benjamin ed Adorno, che rispetto molto, la loro critica negativa all'esistente, unita ad un innocuo discorso di principio sulla bontà astratta del messianismo, è qualcosa di totalmente compatibile con l'apologia dell'esistente, che è anzi compiaciuto narcisisticamente della sua capacità di "tollerare" l'enunciazione testimoniale di una negazione radicale dell'esistente, tanto radicale da non permettere alcuna "mediazione" (*Vermittlung*) a cui attaccare la leva di un possibile cambiamento.

Il sistema della odierna «tolleranza repressiva» (il termine è di Marcuse, e non si poteva sceglierne uno migliore) non ha nulla in contrario a che si formulino negazioni apocalittiche, messianiche e "totali", mentre non sopporta assolutamente punti di vista, esposti in forma pacata e tradizionale, che mettano realmente in discussione la sovranità assoluta della riproduzione capitalistica riproponendo il carattere "fondazionale" della filosofia. Ma non scherziamo, signori! Il solo fondamento di oggi è la sovranità della merce capitalistica (quella che l'economista emiliano Romano Prodi chiama insistentemente «il giudizio dei mercati»)! Non

esistono altri fondamenti! Mica sarete per caso tanto metafisici, conservatori ed arretrati dal riproporre la natura "fondazionale" della filosofia? Ah! Ah! Oh! Oh!

Il progetto di *ontologia dell'essere sociale* restaura la posizione classica di tutta la grande filosofia da Aristotele ad Hegel, e cioè l'*unità ontologica delle categorie del pensiero e delle categorie dell'essere*. Abbiamo visto in alcuni precedenti capitoli che Kant è l'unico grande filosofo tradizionale che la contrasta e la nega, ma per comprenderne la ragione ci soccorre la *deduzione sociale delle categorie*. Kant doveva infatti delegittimare le pretese normative della metafisica religiosa, e l'unico modo per farlo era appunto la separazione fra categorie del pensiero e categorie dell'essere, in quanto solo le prime erano dimostrabili (i fenomeni), mentre le seconde erano indimostrabili (il noumeno come cosa-in-sé o concetto-limite). Ma fu poi il successivo neokantismo che trasformò la gnoseologia in teologia, o più esattamente in equivalente borghese della teologia.

Il meccanismo della riproduzione capitalistica, infatti, è la sola ed unica cosa-in-sé rimasta, perché non è più cosa-per-noi pretendere di poterla trascendere e sostituire (*gabbia d'acciaio* di Weber, *fine delle grandi narrazioni* di Lyotard, *fine della storia* di Kojève, Gehlen e Fukuyama, *fine delle illusioni* di Furet, e così via sempre "finendo" qualcosa). È questa la ragione dell'irritata reazione di Habermas. Ma come, tanta fatica per seppellire Horkheimer ed Adorno, e adesso arriva un signore che vuole "ripristinare i grandi sistemi razionalistici, il che fa parte del passato filosofico"!

Ma *chi decide* che qualcosa faccia parte del *passato filosofico*, e non piuttosto del *presente* e del *futuro*? È evidente che questo, e solo questo, è il problema. E non è un problema di abilità argomentativa, perché le classi dominanti *sono sorde a qualunque argomento razionale*, se appena questo argomento mette in discussione una struttura di potere e di dominio. Ed è questo il maggiore contributo portato da Marx rispetto a Socrate. Socrate partiva ancora dal principio "dialogico" per cui in via di principio tutti possono essere convinti (anche se già nei suoi dialoghi alcuni si sottraggono andandosene prima di essere sconfitti nel confronto). Marx sa già che questo non può avvenire, a causa della natura classista dei rapporti sociali di produzione. Ma non è questo il sintomo di una "ammissione indiretta" dell'impotenza della filosofia? La questione merita una riflessione particolare di tipo ontologico-sociale.

Che il metodo dialogico in Socrate non fosse fine a se stesso, e non avesse come unica finalità il conoscere se stessi in senso psicologico-individualistico (*gnothi seauton*) a me sembra non possa essere realmente messo in dubbio. Il dialogo di Socrate aveva come sua finalità il convincimento razionale dell'interlocutore (e qui sta infatti il carattere normativo della filosofia – convincere razionalmente l'interlocutore), e questo può essere dimostrato in molti modi, di cui mi limiterò qui a segnalarne due. In primo luogo, il dialogo socratico non era per nulla una cortese e pluralistica discussione, ma era una faticosissima macchina argomentativa che implicava una attenzione spasmodica. Il *sokratikòs logos* aveva regole altrettanto ferree delle rappresentazioni tragiche e comiche. Iniziava con l'ironia (che non signifi-

cava affatto "fare dello spirito" in senso moderno, ma ammettere preliminarmente di sapere di non sapere, e perciò di essere potenzialmente aperto a qualunque esito del confronto), procedeva con la maieutica (l'arte di far partorire le idee attraverso lo scambio dialogico e le domande ben poste) e mirava al consenso attraverso la definizione concordata (la cosiddetta *omologhia*). In molti dialoghi socratici il consenso non viene raggiunto, mentre in altri sì, ma è difficile dubitare che la struttura del dialogo socratico non mirasse ad un consenso sopra una definizione comune.

In secondo luogo (e questo secondo punto è molto più importante del primo), Socrate non viveva in una società individualistica liberale, per cui non ha senso retrodatargli il nostro atteggiamento (che risulta non certo dalla "natura umana", ma da una svolta individualistica ed antimetafisica posteriore alla seconda metà del Settecento europeo), ma viveva in una società politica. Vivere in una società (*Gesellschaft*) e vivere in una comunità (*Gemeinschaft*) non è certamente la stessa cosa. Questo non significa affatto che non ci fosse ancora la *libera individualità*. Essa c'era già da tempo, perché già da tempo era stato rotto il legame tribale che pensava se stesso attraverso l'indistinzione fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale. Ma non si trattava assolutamente dell'individuo (*in-dividuum*, non ulteriormente divisibile), nel senso che questo termine ha assunto dopo Hobbes e dopo Locke, oltre che dopo Cartesio e Kant.

Il *sokratikòs logos* non era ancora per nulla "filosofare" moderno, e questo non solo per l'ovvia ragione che è venuto prima di Galilei e di Newton, ma anche e soprattutto perché presupponeva una comunità che si trattava di convincere al bene e di distogliere al male. Chi "individualizza" Socrate, magari in perfetta buona fede, ed in questo modo lo tratta a tutti gli effetti come un nostro contemporaneo, non lo capirà mai, e crederà che il *sokratikòs logos* sia equivalente al dibattito fra gli illuministi, con l'unica differenza di essere in lingua greca anziché in lingua francese. In conclusione: è bene partire dal fatto che la filosofia, nella forma socratica del *logos* portato nell'*agorà*, intendeva essere conoscitiva e veritativa (il che non significa affatto normativa in senso autoritario, dispotico, amministrativo, poliziesco ed ideologico). Essa era quindi rivolta non tanto al convincimento in generale di individui, ma al *convincimento comunitario*.

E perché mai convincimento comunitario, e non solo convincimento in generale? Ma per il semplice fatto che non si trattava di convincere qualcuno di questioni irrilevanti, se siano più belle e seducenti le ragazze di Atene o quelle di Sparta (tema interessante certamente, ma privo di qualunque universalità), ma di che cosa sia il *Bene*, ossia il bene politico. Questo fu capito molto bene da Hegel, che non considerò mai la *Repubblica* di Platone una utopia irrealizzabile, ma l'espressione più alta del vero spirito dei Greci. Negare alla filosofia greca classica la finalità (*telos*) del convincimento comunitario significa precludersi la comprensione del mondo antico. Nello stesso tempo, è evidente che il pensiero epicureo non mira più al convincimento comunitario, ma al ripiegamento in un gruppo protetto di amici. E dopo il primissimo periodo di provocazione e di ostentazione di comportamenti asociali (*anaideia*), anche gli stoici si ricongiunsero alla tradizione del con-

vincimento comunitario, sia pure nella forma della comunità cosmopolitica di tipo universalistico. È bene avere chiaro questo punto, perché *oggi* ci ritroviamo in una situazione analoga a quella stoica, e cioè in un terreno globalizzato di comunità di tipo universalistico.

C'è però un paradosso, che caratterizza la filosofia in quanto tale. Da un lato, la filosofia ha una vocazione irresistibile al convincimento comunitario, e perciò universalistico, veritativo e normativo. Non solo i sistemi filosofici antichi (Platone, Aristotele, ecc.), ma anche quelli moderni (Spinoza, Kant, Hegel, ma anche Marx), si muovono a mio avviso in base a presupposti ispirati al convincimento razionale come loro scopo intimo e naturale (*telos*). Il *telos* del dialogo del convincimento razionale, anche se il dialogo può dar piacere di per se stesso. La specie umana si riproduce infatti necessariamente attraverso il coito fra l'uomo e la donna, anche se è largamente noto che il coito può essere (e generalmente è oggi) un fine a se stesso. Questo vale anche per la filosofia. Il dialogo può essere un piacere per se stesso, ma la sua funzione resta sempre quella di essere il mezzo per un convincimento comunitario.

Dall'altro, però, vi sono oggettivamente due questioni, che non possono essere passate sotto silenzio, e cioè, nell'ordine, il fatto acclarato che l'argomentazione filosofica nei fatti non riesce a convincere quasi nessuno, per cui il convincimento è assai più l'eccezione della regola, e infine che oggi le comunità sembrano quasi del tutto scomparse, e quando ancora esistono, si muovono assai più sulla base di pregiudizi tesi ad escludere l'altro piuttosto che sulla base di un universalismo razionale. Affrontiamo queste due difficoltà, e solo dopo potremo veramente collocare il progetto di *ontologia dell'essere sociale* nel nostro tempo storico.

Iniziamo dal primo problema, che è anche un paradosso. Da un lato, la filosofia si pone come un sistema di conoscenze razionali strutturate in modo logico, che possono certo divertire e compiacere chi le elabora, ma che in ogni caso sono organizzate in modo da avere come *telos* il libero convincimento, e cioè inevitabilmente la vittoria di una tesi sull'altra. I Greci stessi la intendevano anche come lotta di tipo olimpico (*agòn*), e lo stesso Kant afferma che si tratta di un «campo di battaglia» (*Kampfplatz*).

Dall'altro, l'esperienza di più di duemila e cinquecento anni ci conferma che di regola questo convincimento è impossibile, ed il fatto che qualcuno cambi idea (*metanoia*), già di per se rarissimo, è piuttosto prodotto da esperienze-limite (pensiamo a Paolo di Tarso che diventa cristiano dopo un incidente ed una insolazione). In altre parole – per usare il lessico di Wittgenstein – la filosofia pretende di "dimostrare", ma il massimo che riesce a fare è "mostrare". Si mostra infatti qualcosa con il dito, ma non capita quasi mai che l'interlocutore fissi lo sguardo verso ciò che gli indichiamo. Ed è questo in definitiva il paradosso della filosofia: nata per dimostrare e per perseguire il convincimento razionale comunitario, deve ripiegare e deve accontentarsi di mostrare con il dito. Ed il passaggio dalla mente che dimostra al dito che mostra comporta quasi sempre l'effetto di un detto cinese: il saggio mostra da un lato con il dito, lo sciocco guarda soltanto il dito.

La potenza della filosofia si mostra dunque troppo spesso socialmente impotente. Di fronte a questa deprimente impotenza, è normale che si seguano scorciatoie che vorrebbero soggettivamente superare questa palese impotenza. Si può ripiegare appunto in gruppi protetti di parenti e di amici, rinunciando al *telos* del convincimento comunitario razionale (limitato alla *polis* nei classici, esteso all'*oikoumene* negli stoici). Si può credere che la violenza ideologica obbligatoria possa servire allo scopo (pensiamo alla *Santa Inquisizione* di Torquemada oppure al materialismo dialettico di Stalin). Si può credere che l'impotenza della filosofia possa essere curata con la fede religiosa e con il sentimento di appagamento che essa non può che comportare. Si può pensare, infine, che la soluzione definitiva sia la scienza ed il metodo scientifico, che dispongono di un sistema di protocolli osservativi e di metodi di verificazione e/o falsificazione, per cui finalmente non si "mostra" soltanto, ma si dimostra. Come si vede, le fughe dalla frustrazione dell'impotenza della filosofia a "dimostrare" qualcosa, e ad avere successo nel convincimento comunitario sono molte, anche se mi sono limitato a segnalarne solo quattro (ripiegamento in un gruppo protetto di amici co-senzienti, fuga in avanti nella costrizione ideologica considerata – erroneamente – come più performativa, approdo alla fede religiosa come medicina contro il tormentoso e frustrante dubbio permanente, scelta per la scienza e per i suoi metodi considerati finalmente sicuri, vincolanti ed "universalistici").

Queste quattro operazioni possono riuscire perfettamente, e nello stesso tempo alla fine il malato è morto. Con il ripiegamento in una piccola comunità protetta certo riduciamo lo *stress* sociale, ma alla fine non ci salveremo lo stesso, se la comunità in cui viviamo sceglie la via della guerra e del massacro dell'ambiente naturale e sociale. Il pensare di poter "costringere" alla verità per via ideologico-inquisitoria non riesce mai (se non apparentemente per qualche secolo o decennio), in quanto la *verità* è per sua natura qualcosa cui nessuno può essere "costretto", in quanto essa comprende costitutivamente non solo un "dato" fattuale (questo è il caso di altre dimensioni, come la certezza e l'esattezza), ma anche un libero convincimento razionale (anche se la filosofia è costellata di personaggi che non lo hanno capito, da Agostino a Stalin). La religione scalda il cuore con i suoi riti comunitari, così come la scienza rassicura con le sue procedure da laboratorio. Alla fine, però, il problema della razionalità del convincimento comunitario, libero ed universalistico, resta. Si può cercare in tutti i modi di espellere la filosofia, ed il modo oggi generalmente usato è spaventare la gente dicendo che è sorpassata e pre-moderna (la gente, infatti, è socialmente spinta a considerare buono il "nuovo" e "cattivo" il vecchio, ed a questo contribuisce in modo decisivo la dittatura della pubblicità e la coazione ad adeguarsi alla moda), ma alla fine essa salta sempre fuori come una molla goffamente compressa. La speranza che essa non si limiti a "mostrare", ma riesca prima o poi anche a "dimostrare" quello che sostiene, non può essere eliminata dalla storia. Una congiuntura storica (come quella che stiamo vivendo) può affermarlo arrogantemente, ma bastano in genere pochi decenni per "rovesciare i verdetti" troppo affrettati ed arroganti.

L'oscillazione fra la vocazione irresistibile della filosofia al convincimento comunitario (che nell'antica filosofia classica ruotava intorno ai tre concetti interconnessi di *logos*, *metron* e *katechon*) e la palese impossibilità di ottenerlo, con conseguente ripiegamento dalla dimostrazione al "mostrare" con un dito, fa parte della sua essenza, e non può essere "guarita" con nessuna terapia. Tutte le illusioni di "risolvere il problema", dall'imposizione ideologica all'illusione scientifica, restano infatti sempre illusioni. L'imposizione ideologica non è mai performativa, perché l'uomo è un essere autonomo e problematico, e non si può "costringere" qualcuno ad ammettere come "verità" qualcosa di cui non è intimamente convinto. La fuga nella scienza moderna non è mai una soluzione, perché la scienza può dirci che cosa è il certo, l'esatto, lo sperimentabile ed il verificabile, ma non potrà mai dirci che cosa è bene e che cosa è male, perché il suo metodo *per principio* non si pone queste domande. Bisogna quindi che il filosofo *non si faccia intimidire* dalle ingiunzioni ad essere moderno, ad essere postmoderno, ad essere scientifico, a non essere metafisico, ecc. Oggi la filosofia parte da un atto di coraggio. Senza questo atto di coraggio non solo non può svilupparsi, ma non può neppure cominciare.

Passiamo ora al secondo problema, che è ancora più decisivo ed importante del primo appena discusso. La filosofia è nata come portatrice di un convincimento comunitario potenziale (*dynamei on*), convincimento comunitario potenziale rivolto ad impedire la rovina portata necessariamente dall'infinitezza e dall'indeterminatezza (*apeiron*) delle ricchezze (*chremata*), ed i suoi tre concetti portanti non potevano che essere il freno di questo scatenamento crematistico (*katechon*), lo strumento razionale volto ad impedirlo (*logos*), ed infine il prodotto del *logos* stesso, la misura volta a dare ordine (*nomos*, *taxis*) alla realtà sociale (*metron*). Ma cosa può succedere oggi, in cui la comunità non esiste più, e l'unica comunità virtuale è la *comunità del capitale*, il che ovviamente equivale a nessuna comunità?

Questo è allora il problema di fondo: come *riattivare* il carattere razionale ed universalistico della filosofia, nata come *pratica sociale del convincimento comunitario*, e rimasta ancora fondamentalmente tale all'epoca dei cosiddetti grandi sistemi (Spinoza, Hegel e Marx), in un'epoca storica di frammentazione sociale di tipo individualistico? Senza affrontare questo problema, infatti, è impossibile pensare ad una collocazione sociale di una prospettiva di tipo ontologico-sociale. Cosa può infatti fare l'*ontologia dell'essere sociale* in un contesto storico e geografico in cui la sola "comunità" è la *non-comunità* del capitale, che come *non-comunità* si vanta di non avere alcun fondamento (se non appunto, il "nulla"), e dichiara che il solo *assoluto* possibile oggi è il *relativo*, non solo, ma che il relativo è buono, perché non ha alcuna imposizione ed alcuna normatività?

Il generale discredito che ha investito il metodo di Marx ed il marxismo, che le strutture ideologiche legate al potere ultracapitalistico hanno collegato in modo falso e protervo alla dissoluzione sociale e politica del comunismo storico realmente esistito (1917-1991), ha comportato negli ultimi due decenni (ma per quanto ancora? – nessuno lo sa!) una situazione spirituale malata e del tutto anormale, per cui il tipo di società che avrebbe meritato il massimo di critica è praticamente

rimasta senza critica. Si tratta del paradosso maggiore dei nostri tempi. Potremmo formularlo così, in un modo espressivo che utilizza modalità hegeliane liberamente reinterpretate: l'epoca attuale sembra essere un'epoca di gestazione e di trapasso verso una forma di ipercapitalismo assoluto geograficamente globalizzato, sostanzialmente postborghese e postproletario; si tratta di un'epoca che potremo definire dell'*alienazione compiutamente realizzata* proprio sulla base della compiuta realizzazione della sovranità del valore di scambio su ogni altra forma di sintesi sociale umana comunitaria, il che verifica nei fatti l'ipotesi teorica dell'unità della teoria economica del valore e della teoria filosofica dell'alienazione; e proprio quando sarebbe socialmente necessario rilanciare il carattere veritativo della pratica filosofica essa è delegittimata come premoderna; e infine, proprio il tipo di società che meriterebbe il massimo di critica è rimasta di fatto senza critica; il nichilismo esprime l'assenza di ogni fondamento comunitario, che è diventato appunto "nulla", e si afferma che questa mancanza di fondamento è bene, anzi benissimo, perché il sapere "moderno" sarebbe caratterizzato dalla mancanza di fondamenti; il relativismo esprime il fatto sociale per cui tutto è diventato relativo al valore di scambio ed alla sua solvibilità, e questa determinazione ontologico-sociale, che esprime il massimo di barbarie alienata, viene lodata come fine delle costrizioni, delle normatività metafisiche, dello Stato etico hegeliano e dell'utopia comunista.

Stando così le cose, l'epoca della compiuta peccaminosità di Fichte è finalmente realizzata. Viviamo infatti nell'epoca della *realizzazione della compiuta peccaminosità*.

Sarebbe ingenuo pensare che tutto questo a lungo andare (ed anche in alcuni casi a "corto andare" o a "medio andare") non provochi reazioni o resistenze. E tuttavia per ora queste resistenze sono di tipo non-universalistico, di tipo prevalentemente religioso. Dal momento che queste resistenze sono pienamente giustificate (il che non implica evidentemente che se ne debbano approvare moralmente tutte le manifestazioni), non ha più senso a mio avviso continuare a dire che la religione è per sua natura "alienazione". Forse un tempo lo è stata, ma ora non lo è più. Nel momento in cui la religione investe direttamente la legittimità morale del capitalismo, sia pure in forme che ci possono non piacere o addirittura respingere, essa automaticamente *non* è più alienazione. Ai loro tempi Feuerbach, Marx e Lenin potevano dirlo con qualche ragione, ma ora non più. Oggi il solo pensiero alienato è quello che sostiene, direttamente o indirettamente, la legittimità e l'intrascendibilità del capitalismo nella forma attuale, e della necessità di un unico impero militare mondiale. Questo, e solo questo, è il solo pensiero alienato. Non ci sono altri pensieri alienati. Non sono sicuro che Spinoza, Hegel, Marx e Lukács lo direbbero. Ma la filosofia è pensare con la propria testa, ed io mi sento di dirlo. Nessuno ovviamente sa come si svilupperanno le nuove contraddizioni di classe. Nella loro vecchia forma delle prime due età del capitalismo, la borghesia e il proletariato fanno parte del passato, anche se in altre parti del mondo esistono ancora. In Cina ed in India, ad esempio, *soltanto adesso* possiamo parlare veramente di scontro di classe borghesi-proletari così come noi lo abbiamo conosciuto nell'Ottocento e nel Novecento. Si formeranno certamente nuove contraddizioni dialettiche

per ora ancora invisibili. Per cominciare, è improbabile che le classi medie sviluppatesi nel Novecento, ed ora in caduta verticale non solo di *status* e di aspettative, ma anche e soprattutto di condizioni di vita, potranno sopportare a lungo questo processo come fatale, laddove ovviamente non è per nulla fatale, ma provocato dal modello di sviluppo economico del potere delle oligarchie più abbiette, crudeli e schifose dell'intera storia mondiale dai Sumeri ad oggi.

Non tocca però alla pratica filosofica fare dilettantesche previsioni di tipo economico o sociologico. In questo senso, il futuro resta ampiamente imprevedibile, ed è questa imprevedibilità che fa cadere tutte le forme di pensiero teleologico, deterministico e messianico. La pratica filosofica deve invece strutturarsi non sulla (impossibile) prevedibilità, oppure sulla (ancora più impossibile) scientificità, ma su *tre solidi* fondamenti: il carattere dialogico-comunitario, la deduzione sociale della categorie, e l'ontologia dell'essere sociale. Chiariamo ancora una volta di che si tratta, e soprattutto il *perché* di questa insistenza.

Il carattere *dialogico-comunitario* deriva direttamente dalla pratica dell'ateniese Socrate. Nato sulla base dell'esigenza di conoscere se stesso (*gnothi seautòn*), si è sviluppato sulla base del *telos* del convincimento comunitario possibile. Il convincimento comunitario presuppone però il rischio (probabile) che non si riesca a perseguirlo, per il permanere degli interessi egoistici dei singoli (*pleonektein*). E tuttavia, è bene evitare la fuga in avanti nella tentazione della costituzione di una *élite* ideologico-politica, per il semplice fatto che la verità non può essere semplicemente dedotta, affermata e conosciuta ma deve anche essere *condivisa*. Nel mondo moderno, Spinoza è stato il primo che ha affermato esplicitamente che la democrazia, filosoficamente parlando, è la *coesistenza dei saggi e dei non-saggi*. Ma cosa può essere la saggezza se non la conoscenza della verità? Al di fuori di questa definizione, l'unica possibile, ci sono soltanto le regole dell'abilità, i consigli della prudenza, i riti sociali consentiti, il conformismo di ciò che di volta in volta è considerato il "politicamente corretto" che dà luogo all'accesso a posti di comando, i vari utilitarismi di gruppo, ecc. Ma il dialogo per sua stessa definizione, è interminabile solo idealmente ed astrattamente. Socialmente parlando, il dialogo deve di tanto in tanto determinarsi. La determinazione sociale del dialogo si chiama "etica", mentre si chiama "morale" la problematizzazione interminabile programmaticamente impotente, e *proprio per questo* lodata da chi vuole che le cose rimangano come sono.

La *deduzione sociale delle categorie* è il metodo usato in tutto questo trattato storico della filosofia. Ogni generazione di filosofi deve riaggiornarla e rifarla, per cui non esiste, e non può esistere, una scoperta "definitiva" del quadro storico-strutturale in cui viene socialmente dedotta la produzione delle categorie. Ad esempio, *tutte* queste mie proposte potrebbero essere errate, e *tutte* meritevoli di correzione radicale (anche se non lo penso affatto – la mia autocritica ed il mio masochismo non arrivano a tanto!). Ma questa eventualità non cambierebbe *nulla* sull'utilità di questo metodo della deduzione sociale delle categorie. Si tratta infatti di una *terapia* vera e propria, attraverso la quale ci poniamo una serie di dubbi, sia metodici che iperbolici, sul *nostro stesso apparato categoriale*. Se infatti accettiamo il principio

che certo pensiamo individualmente e con la convinzione di essere mossi dal nostro libero volere, ma non postuliamo questo libero volere (Cartesio, Kant, ecc.), ed invece lo inseriamo in una totalità sociale storicamente determinata, allora la tradizione «boria dei dotti» (l'espressione è di Vico) si indebolirà. Solo una vera deduzione sociale delle categorie, infatti, può permettere di dimostrare a dito che tutte le tronfie dichiarazioni di fine "moderna" della storia dell'ideologia contemporanea sono *false*, ed è quindi necessario dotarsi del *coraggio* di contrastarle, indifferenti alle calunnie ed alle incomprensioni.

L'*ontologia dell'essere sociale* (non parlo qui ovviamente dei libri di Lukács che hanno questo titolo) significa che l'*essere sociale esiste* (come del resto esiste la *natura umana*, e su questo punto Chomsky ha *completamente* ragione e Foucault *completamente* torto). Il fatto che l'essere sociale esista, e sia caratterizzato da categorie ontologiche specifiche, e non solo storico-relative (il sociologismo relativistico è la porta girevole verso il nichilismo), resta il *solo* baluardo credibile contro l'illimitata manipolazione che sorregge l'attuale epoca della compiuta peccaminosità. È quindi del tutto normale che questa *ontologia dell'essere sociale* si esprima preferibilmente nella forma dei vecchi sistemi filosofici. Il suo carattere mondano, che riguarda ciò che necessariamente interessa ad ogni uomo (*Weltbegriff*), non può fare a meno di prendere l'aspetto del sistema delle categorie e della loro connessione razionale (*Schulbegriff*). Quando dunque sentiamo dire che "è finita l'epoca dei sistemi" possiamo essere sicuri al cento per cento di una cosa: chi lo afferma con tanta sicumera vuole in realtà che un *solo* sistema esista e sia legittimato, il sistema della produzione ipercapitalistica postborghese e postproletaria della terza età del capitalismo.

A questo punto, possiamo mettere tranquillamente la parola "fine" a questo studio. Siamo tornati esattamente dove avevamo cominciato: il *potere comunitario della filosofia*, l'*irriducibilità della sua funzione sociale all'ideologia e/o alla scienza*, la *deduzione sociale delle categorie*, l'*ontologia dell'essere sociale*.

L'andare oltre toccherà ad ogni singolo lettore.

Indice dei nomi

A

Abbagnano N. 15, 16, 123, 223, 245, 249, 316, 317, 382, 383
Abelardo P. 69, 175
Abendroth W. 453
Achille 66, 78
Adorno T. L. W. 12, 18, 70, 99, 122, 161, 190, 206, 208, 310, 370, 435, 436, 438, 446, 451, 480, 492, 503, 509, 510
Aezio 75
Agamennone 82, 83
Agnelli G. 170
Agostino d'Ippona 109, 158, 159, 160, 168, 183, 184, 185, 186, 290, 358, 440, 441, 513
Akhenaton, il faraone 50
Albanese A. 160
Alessandro di Afrodisia 105
Alessandro di Hales 168
Alessandro il Macedone 124, 125, 135
Alféri P. 175
Alighieri D. 9, 110, 165, 166, 169, 171, 172, 174, 180, 246, 275, 280, 396, 401, 458
Allen W. 59, 187, 446
Althusser L. 8, 18, 96, 107, 121, 147, 172, 207, 208, 209, 244, 252, 261, 264, 269, 272, 315, 317, 318, 321, 323, 368, 369, 410, 419, 423, 454, 466, 467, 500, 502
Ambrogio Aurelio (Sant'Ambrogio) 160
Amin S. 161, 320, 406, 482
Anassagora 56
Anassimandro 56, 57, 59, 66, 73, 74, 75, 77, 78, 95, 100, 103, 115, 120, 416, 421
Anassimene 56, 75, 508
Anders G. 18, 395, 404, 425, 463
Anderson P. 177, 261, 285, 320, 367, 415, 444
Anito di Atene 135
Antistene 132
Antonopoulou M. 11, 122, 200, 215, 344, 352, 378
Apuleio 96, 160
Archimede 35
Arendt H. 81, 85, 117, 133, 170, 326, 350, 371, 392, 402, 421, 425, 474
Argeri D. 160
Ario 151, 152
Aristofane 89, 129, 315, 464, 489, 508
Aristonico 133
Aristotele 9, 10, 12, 17, 21, 43, 55, 56, 57, 61, 65, 70, 75, 77, 89, 93, 96, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 129, 130, 150, 153, 161, 168, 171, 172, 173, 174, 187, 190, 205, 216, 223, 228, 239, 258, 268, 269, 288, 300, 317, 332, 343, 345, 366, 421, 438, 439, 449, 457, 458, 470, 473, 476, 477, 478, 479, 495, 503, 506, 510, 512
Aron R. 287
Assmann J. 50, 51, 52
Atanasio 152, 153
Auerbach E. 166, 280
Averroé 171
Avicenna 499
Axelos K. 423

B

Babeuf F.-N. 216
Bacone F. 66, 207, 227
Badiou A. 285
Bahro R. 274
Bakunin M. 252, 491
Baldacci M. 182
Balzac H. de 328, 427, 464
Barthes R. 207

Bateson G. 263
Baudelaire C. 32
Bauman Z. 297, 442, 443, 493
Bax B. 195
Bayle P. 16, 199, 203
Bebel A. 18
Beda il Venerabile 168
Bedeschi G. 160, 316
Beethoven L. van 7, 149, 328
Bela Kun 479
Benigni R. 110, 165, 404
Benjamin W. 53, 243, 359, 397, 438, 464, 509
Benni S. 317
Bentham J. 228, 264
Berengario di Tours 167, 168
Bergson H. 346, 497
Berkeley G. 225, 226, 227, 228
Berlin I. 287, 323
Berlusconi S. 101, 119, 129, 226, 451
Bernstein E. 331, 480
Bertelli L. 133
Berti E. 105, 110
Bertinotti F. 404
Bettelheim C. 375
Biral A. 100, 112, 135, 158
Blair T. 446
Bloch E. 8, 18, 53, 174, 186, 206, 223, 327, 370, 372, 378, 383, 411, 438, 454, 455, 464, 470, 474, 476, 477, 480, 499, 500, 502
Blossio di Cuma 96, 133, 134
Blumenberg W. 322
Bobbio N. 18, 89, 116, 223, 245, 287, 350, 378, 415, 448, 475, 479, 503
Bodin L. 363
Boezio di Dacia 172
Boltanski L. 361, 444, 445, 449, 450, 452, 462
Bombacci N. 490
Bonaventura da Bagnoregio 163, 172
Bonino E. 108
Bordiga A. 370, 371
Borges J. L. 225, 316, 344, 346, 464
Borkenau F. 192
Bramante 178
Brancusi C. 129
Brecht B. 245, 246, 341, 346, 497, 499
Brenner R. 208, 209, 323
Brown P. 148, 150, 217
Bruno G. 65, 69, 188, 218, 231, 402
Bucharin N. 288, 348, 370, 481, 492, 502
Budda 35, 496
Bulgarelli A. 5
Buonarroti M. 109, 178, 326, 493
Burke E. 213
Bush G. 53

C

Caifa 138
Calogero G. 97, 98, 99, 106
Canfora L. 85
Cantore P. 168
Capizzi A. 61
Capograssi G. 298
Carnap R. 96, 261, 264
Cases C. 455, 503, 509
Cassandra 82
Cassirer E. 190, 213, 223, 290, 342, 484
Castoriadis C. 439, 491
Castro F. 307
Catone M. P. 21, 473
Céline L.-F. 490
Cervantes M. de 458
Cesa C. 284
Cesare G. 184
Chang En Tse 343
Chartier É.-A., detto Alain 378, 379
Chavance B. 219, 311, 353
Chiapello E. 361, 444, 445, 449, 450, 452, 462
Chomsky N. 517
Christie A. 219
Chryssis A. 126
Chuang Tse 35, 43
Cicerone M. T. 157, 471
Ciro il Grande 51, 52, 182
Clausewitz K. von 374
Cleomene 84, 133
Cliff T. 375

Clinton B. 53, 186
Clistene 46, 61, 81, 83, 84, 85, 98, 104, 132
Clitennestra 82, 83
Cohn-Bendit D. 489
Colletti L. 8, 107, 159, 160, 189, 252, 261, 264, 272, 274, 302, 307, 316, 368, 369, 372, 382, 384, 410, 417, 419, 421, 422, 433, 437, 458, 464, 466, 467, 475, 500
Colli G. 97
Comte A. 22, 96, 272, 273, 308, 316, 317, 344, 364, 379, 389, 417, 467
Condorcet J.-A. Cariat de 214, 215, 227, 321, 430
Confucio 35, 43
Constant B. 88, 378
Cordero di Montezemolo L. 119
Corneille J. F. 85
Costantino detto il Grande 147, 148, 151, 153, 156, 159
Cournot A. A. 261
Cratilo 61, 104
Crisippo 130
Crizia 89
Croce B. 108, 137, 181, 213, 230, 232, 253, 360, 368, 370, 378
Cromwell O. 185
Cubeddu I. 190
Cusano N. 93, 94, 173

D

Dahrendorf 287
Darwin C. 35, 201, 303, 307, 324, 352, 430, 456, 463
De Benoist A. 51, 137
Debord G. 102, 329, 397, 454
Deborin A. M. 348, 349, 350
De Curtis A. 316
Defoe D. 191
De Gaulle C. 449
Deleuze G. 382, 383
Della Volpe G. 107, 159, 261, 302, 316, 317, 368, 382, 383, 454, 500
Del Noce A. 108
Democrito 9, 56, 121, 125, 130, 201, 202, 216, 344, 358
Denis H. 116, 118, 172, 288
De Sade D. A. F. 436
De Sanctis F. 471
Descartes R. (Cartesio) 11, 69, 76, 159, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 204, 206, 208, 211, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 240, 242, 268, 271, 272, 276, 340, 344, 381, 386, 387, 410, 422, 423, 428, 433, 468, 482, 511, 517
De S. Croix G. 116, 117, 118
Deutscher I. 487
D'Holbach P. H. T. 351, 388
D'Hondt J. 283, 284, 290
Diano C. 75, 76
Dimitrov G. M. 288, 490
Diocleziano 147
Diodoro 326
Diodoto 59, 61, 62, 67, 104, 126, 127, 136, 385, 393
Diogene di Sinope il Cinico 131, 132
Diogene Laerzio 58, 61, 122, 131
Dobb M. 481
Dodds E. 147
Domenico tdi Guzmàn 171, 172
Donini A. 139
Doriot J. 490
Dostoevskij F. M. 181, 354
Doyle C. 219
Dreyfus A. 96, 363
Dumézil G. 434
Dumont L. 45, 289
Duns Scoto G. 206, 421
Durkheim È. 255, 271, 295

E

Eagleton T. 28
Eco U. 175
Edipo 131, 178, 222
Efesto 116

Egisto 82, 83
Einaudi L. 129, 286
Einstein A. 346
Elettra 83
Elia 35
Eloisa 175
Eltsin B. N. 145
Engels F. 10, 17, 19, 21, 103, 111, 153, 186, 195, 198, 200, 201, 203, 214, 222, 243, 244, 250, 275, 293, 295, 304, 306, 308, 323, 324, 325, 327, 331, 332, 333, 334, 336, 340, 344, 348, 351, 352, 357, 368, 461, 497, 502
Enzenberger H. M. 195
Epicuro 7, 9, 17, 57, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 161, 199, 201, 216, 240, 251, 253, 276, 280, 358, 458, 470, 471, 476
Epitteto 134
Eraclito 35, 57, 59, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 72, 76, 95, 98, 103, 106, 115, 120, 126, 129, 152, 161, 168, 278, 338, 385, 393, 416, 433, 434, 455, 471, 508
Erasmo da Rotterdam 179
Erennio Filone 157
Ermodoro di Efeso 61
Erodoto 52
Eschilo 76, 78, 82, 97, 508
Esiodo 78, 169
Euripide 76, 508
Eusebio di Cesarea 153
Evemero da Messina 133, 134

F

Fallot J. 121
Farrington B. 126, 134
Federico II di Prussia 251, 430
Féher M. 503
Fennell D. 404, 405
Fetscher I. 284, 341, 408
Feuerbach L. 50, 108, 125, 171, 198, 199, 245, 256, 296, 297, 334, 351, 389, 421, 465, 515
Feyerabend P. 311, 342, 422, 461
Fichte J. G. 10, 17, 18, 93, 96, 105, 136, 160, 191, 202, 213, 214, 223, 224, 238, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 267, 268, 286, 291, 296, 300, 317, 321, 340, 343, 351, 368, 405, 410, 411, 413, 422, 430, 431, 438, 459, 462, 484, 488, 515
Fidia 76, 129, 508
Findlay J. N. 275
Finelli R. 467
Fineschi R. 466
Finley M. 116
Fiorillo C. 5
Fischer E. 354
Flores D'Arcais P. 110, 352
Folengo G. (Teofilo Folengo) 464
Forman M. 476
Foucault M. 237, 517
Francesco d'Assisi 171, 172, 174, 175, 292, 339
Franco F. 175, 489
Frank G. 482
Freud S. 49, 50, 52, 101, 178, 186, 237, 238
Fromm E. 466
Fukuyama F. 395, 451, 475, 510
Fung Yu Lan 42
Furet F. 292, 402, 480, 510
Fusaro D. 5, 169

G

Gadamer H.-G. 315
Gadda C. E. 357
Galilei G. 27, 32, 36, 66, 167, 168, 187, 189, 190, 257, 263, 300, 302, 303, 305, 307, 422, 460, 511
Galimberti U. 221, 238, 263, 432, 466, 468, 475
Gallo Lassere D. 5
Garaudy R. 173, 229
Gates B. 430
Gehlen A. 510
Gentile G. 213, 360, 367, 368, 370, 371, 378

Geremia 35
Gesù di Nazareth 87, 136, 138, 139, 140, 141, 149, 151, 152, 162, 163, 167, 169, 175, 178, 182, 205, 217, 221, 222, 225, 274, 292, 313, 372, 373, 405, 429, 496
Getty A. 488
Geymonat L. 173, 201, 250, 342, 343, 422, 497, 503
Giambulo 133, 134
Giancotti E. 196, 200, 201, 202, 203, 204, 227, 284
Giannantoni G. 97, 98, 99, 106
Gibbon E. 146
Gigon O. 78, 87, 508
Gioacchino da Fiore 178, 396
Giocasta 131
Giovanni Crisostomo 150
Giovanni Paolo II 411
Giuliano detto l'Apostata 130, 134, 151, 157, 159, 160, 161
Glaucone 101
Goethe J. W. von 263, 458, 473, 476
Goldmann L. 195, 196, 225, 468
Gorbaciov M. 145
Gordiano III 157
Gorgia 87, 262, 272
Gorter H. 491
Graham A. C. 42, 43, 77
Gramsci A. 9, 18, 21, 221, 246, 326, 360, 361, 362, 366, 370, 371, 438, 453, 461, 480, 481, 492, 497, 507
Grecchi L. 5, 116, 118
Gregorio VII 167
Grillo B. 110, 278
Grozio U. 218
Guevara E. 21
Guglielmo di Occam 69, 110, 155, 167, 168, 174, 175, 180, 227, 253, 278, 319, 363, 396, 433, 472
Guglielmo II 283

H

Habermas J. 18, 98, 116, 170, 207, 208, 229, 250, 350, 415, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 451, 456, 461, 470, 478, 487, 503, 504, 506, 510
Hardt M. 330
Harvey W. 428, 442, 443, 445, 448, 450, 451, 452, 462, 482, 506
Hatvany E. 476
Havelock E. 75
Hegel G. W. F. 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 20, 21, 23, 27, 45, 46, 57, 58, 63, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 87, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 132, 133, 135, 136, 141, 142, 143, 149, 150, 152, 159, 160, 161, 163, 165, 170, 171, 177, 179, 181, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 211, 212, 214, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 232, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 315, 317, 321, 322, 323, 328, 332, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 351, 352, 357, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 372, 374, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 391, 393, 394, 395, 399, 400, 402, 403, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 424, 428, 430, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 459, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 476, 477, 478, 479, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 495, 496, 503, 504, 505, 506, 509, 510, 511, 512, 514, 515
Heidegger M. 8, 15, 27, 69, 74, 143, 161, 190, 192, 204, 206, 208, 209, 221, 223, 229, 233, 238, 242, 253, 262, 303, 323,

352, 367, 385, 386, 392, 395, 396, 399, 405, 407, 409, 410, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 428, 432, 433, 434, 443, 446, 451, 452, 454, 456, 458, 474, 475
Heller A. 486, 487, 488, 494, 503, 504
Herbart J. F. 250, 343, 410
Herder J. G. 321, 473
Hessen B. 188
Hilferding R. 13, 302
Hitler A. 260, 283, 284, 348, 350, 365, 374, 401, 402, 405, 409, 415, 416, 424, 474, 481, 482, 483, 484, 485, 488, 489, 493
Hobbes T. 23, 175, 191, 216, 218, 290, 487, 511
Hobsbawm E. 400, 444
Hobson J. A. 482
Ho Chi Minh 402
Hofmann W. 453, 503
Holz H. H. 453
Horkheimer M. 122, 435
Hume D. 11, 13, 20, 23, 50, 74, 77, 90, 117, 184, 185, 191, 197, 204, 206, 212, 218, 219, 225, 226, 227, 228, 239, 240, 242, 251, 264, 266, 279, 300, 301, 303, 305, 307, 339, 344, 375, 382, 387, 388, 405, 408, 410, 411, 465, 468, 508
Husserl E. 188, 189, 263, 303, 360, 415, 422
Hutcheson F. 240
Hyppolite J. 173, 277, 284, 477

I

Ignazio di Loyola 488
Illuminati A. 201
Innocenti P. 121, 123
Innocenzo IV 168
Irving L. C. 366
Isagora 84
Isaia 35, 138

J

Jaffe H. 320
Jameson F. 428, 442, 443, 452, 462
Jaspers K. 27, 35, 36, 382, 383
Judin P. 349, 350, 383

K

Kafka F. 316, 346, 464
Kalomalos T. 82
Kant I. 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 32, 42, 65, 69, 76, 93, 98, 104, 105, 112, 123, 134, 137, 149, 159, 190, 191, 192, 193, 197, 203, 204, 211, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 254, 257, 260, 262, 266, 268, 272, 274, 276, 278, 279, 283, 295, 296, 300, 301, 304, 305, 307, 310, 311, 319, 323, 331, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 351, 354, 358, 359, 372, 378, 379, 380, 381, 382, 387, 390, 391, 393, 410, 417, 428, 433, 436, 453, 456, 457, 458, 468, 469, 472, 473, 476, 482, 484, 486, 491, 505, 506, 508, 509, 510, 511, 512, 517
Kautsky K. 21, 111, 214, 222, 244, 295, 323, 324, 336, 340, 346, 370, 480, 495, 497, 502
Keaton B. 187, 414
Kelsen H. 89
Keynes J. M. 366
Khun T. 496, 501
Kierkegaard S. A. 65, 195, 258, 259, 315, 382, 383
Kipling R. 147
Kojève A. 261, 475, 510
Kolakowski L. 341, 504
Korais A. 153
Korsch K. 454, 480, 492, 493, 494, 498, 499, 502
Koselleck R. 57, 160, 201, 277, 293, 484
Kosík K. 202, 267, 370, 437, 461, 475, 497

Kouloubaritsis S. 158, 159
Kovaliov S. I. 326
Krader L. 320
Kropotkin P. A. 252
Krusciov N. 18, 354
Kuhn T. 187, 188, 189, 311, 337, 342, 422

L

Laas E. 343, 344, 368, 497
Labriola A. 97
Lafargue P. 331
La Grassa G. 330, 375
Lakatos I. 311, 461
Lange F. A. 17, 111, 222, 250, 342, 346, 368, 497
Lao Tse 35, 43
Las Casas B., di 186
Lasch C. 403, 443
Lassalle F. 308, 461, 491
Lefebvre H. 498, 502
Le Goff J. 168
Leibniz G. W. von 16, 135, 193, 225, 226, 227, 265, 273, 277, 343, 434
Lenin V. I. 10, 19, 20, 21, 103, 171, 174, 185, 199, 200, 238, 250, 288, 292, 323, 346, 347, 348, 349, 351, 362, 384, 402, 406, 408, 466, 477, 482, 485, 486, 492, 499, 502, 515
Leopardi G. 166, 193
Lessing G. E. 203, 473
Levi Montalcini R. 263, 264
Licurgo 84, 133
Liedman E. 244, 312, 352
Lie Tsu 35
Liverani M. 51, 52, 182
Locke J. 23, 117, 186, 191, 197, 204, 206, 216, 218, 225, 226, 227, 228, 242, 254, 266, 288, 319, 339, 378, 388, 408, 465, 511
Loewy M. 397
Loisy A. 163
Lonzi C. 274
Losurdo D. 284, 483
Löwith K. 136, 230, 304, 315, 316, 317, 320, 321, 334, 336, 348, 367, 368, 369, 372, 376, 378, 381, 382, 383, 384, 391, 407, 413, 417, 424, 433, 437, 443, 458, 464, 466, 474, 475, 500
Lucano M. A. 21
Luciano di Samosata 96, 132, 160
Lucrezio 130, 161
Luhmann N. 209, 332
Luigi XVI 237
Lukács G. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 21, 50, 69, 70, 72, 73, 90, 93, 101, 103, 105, 108, 109, 119, 123, 137, 142, 160, 163, 173, 179, 182, 190, 198, 199, 201, 203, 206, 209, 215, 223, 225, 239, 249, 250, 257, 266, 268, 269, 271, 286, 303, 304, 309, 313, 325, 328, 334, 362, 367, 369, 378, 383, 384, 396, 399, 405, 411, 422, 424, 438, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 492, 494, 495, 496, 497, 500, 501, 502, 503, 504, 506, 507, 515, 517
Lutero M. 174, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 217, 283, 358
Luxemburg R. 288, 440, 460, 466, 480, 482, 502
Lyotard J.-F. 199, 304, 337, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 435, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 451, 452, 462, 464, 475, 480, 491, 510
Lyssenko T. D. 350

M

Machiavelli N. 121, 277, 361
Mac Luhan M. 179
Maimonide (Moshe ben Maimon, detto anche Rambam) 499
Maitan L. 375
Majakovsky V. V. 354

Malebranche N. 197, 206, 208, 227, 228
Mandel E. 306, 375, 443, 444
Mandeville B. de 240
Mānī, fondatore del manicheismo 157
Mannheim K. 360
Mann T. 464, 487
Manzoni A. 357
Maometto 151, 223, 284, 351, 405, 496
Mao Tse Tung 10, 19, 21, 106, 107, 200, 288, 326, 375, 402, 488
Marchionne S. 129
Marcione 231
Marco Aurelio 134, 135
Marcuse H. 70, 189, 228, 261, 264, 265, 275, 284, 298, 370, 473, 509
Marsilio Ficino 173, 178, 188, 303
Martens L. 488
Marx K. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 36, 47, 50, 52, 53, 57, 58, 61, 63, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 79, 84, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 133, 136, 145, 146, 149, 153, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 168, 169, 171, 173, 174, 181, 182, 183, 189, 190, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 229, 233, 238, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 256, 261, 262, 266, 268, 269, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 280, 281, 284, 286, 288, 290, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 340, 342, 345, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 378, 380, 381, 383, 384, 385, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 400, 402, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 419, 420, 422, 423, 424, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 480, 481, 482, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 495, 496, 499, 500, 501, 503, 504, 505, 508, 510, 512, 514, 515
Masini F. 195, 377
Matthyas E. 370, 497
Mattick P. 480
Mecenate G. C. 96
Meiskins Wood E. 82
Meleto 135
Melotti U. 320
Mencio (Meng Tzu) 42
Merker N. 230, 247, 317
Merleau-Ponty M. 292, 464
Metternich K. von 264, 285, 485
Michelet J. 280
Michels R. 379
Mill S. 70, 228, 307, 339, 344
Mills W. 216
Mitterand F. 446
Molière (J.-B. Poquelin) 85, 129
Monchietto A. 5
Mondolfo R. 75
Montaigne M. E. de 240
Moritz R. 41
Mosè 52
Mosse 493
Mo Ti 35
Mozart W. A. 7, 476
Müntzer T. 186, 327, 500
Mussolini B. 274, 360, 401, 402, 479, 489, 491
Myrdal G. 137

N

Nabucodonosor 51, 94
Nagy I. 494, 495
Napoleone Bonaparte 184, 226
Napoleoni C. 307, 322, 366, 465
Negri A. 96, 126, 191, 196, 197, 198, 201, 324, 330

Newton J. 227, 228, 229, 257, 263, 302, 303, 346, 511
Nietzsche F. 11, 47, 50, 65, 81, 85, 102, 117, 133, 137, 142, 155, 161, 195, 211, 239, 256, 274, 283, 301, 303, 304, 326, 328, 346, 354, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 405, 409, 411, 412, 414, 421, 424, 436, 441, 446, 455, 460, 468, 472, 475, 478, 482, 508, 509
Nolte E. 402

O

Odifreddi P. 280
Omero 24, 35, 65
Onfray M. 51, 121, 137
Orazio (Quinto Orazio Flacco) 126, 362
Oreste 83
Origene Adamanzio 157
Osio, vescovo di Cordova 153
Otto W. 121
Ovidio (Publio Ovidio nasone) 45
Owen R. 211, 378

P

Paciello G. 5
Panikkar R. 36
Pannekoek A. 387, 480, 492
Pannella M. 108
Paolo di Tarso 136, 138, 141, 149, 156, 162, 199, 217, 236, 237, 253, 312, 424, 429, 512
Papadopoulos G. 147
Pareto V. 328, 379
Parmenide 35, 57, 69, 70, 71, 72, 95, 98, 104, 106, 115, 120, 123, 124, 156, 163, 196, 246, 247, 278, 338, 385, 416, 428, 433, 434, 508
Pascal B. 157, 195, 196
Pelagio Britannico 158, 183
Penelope 82
Peperzak A. T. 378
Perelli L. 161
Pericle 76, 85, 117, 182
Petronio (Tito Petronio Nigro) 158
Petry F. 306
Pezzano G. 5
Piganiol A. F. G. 145
Pinochet A. 147
Pirrone di Elide 280
Pisistrato 84, 85
Pitagora 27, 46, 56, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 77, 95, 98, 104, 106, 115, 120, 129, 130, 303, 339, 433
Platone 7, 12, 17, 23, 35, 56, 57, 62, 67, 73, 83, 87, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 113, 115, 120, 124, 126, 129, 130, 132, 135, 153, 158, 159, 161, 173, 178, 201, 204, 216, 255, 258, 260, 276, 278, 296, 300, 303, 304, 344, 345, 367, 385, 392, 396, 421, 428, 433, 434, 457, 458, 476, 488, 512
Plekhanov G. V. 201, 203, 340, 358, 497
Plotino 57, 69, 157, 158, 159, 160, 161
Plutarco 84
Poe E. A. 428
Pöggeler O. 277, 278, 285, 298, 317, 438
Polanyi K. 116, 117, 118, 173, 209, 288, 319, 366
Pol Pot 402, 489
Pomponazzi P. 472
Ponzio Pilato 138, 162
Popper K. 93, 94, 95, 98, 183, 188, 238, 258, 264, 274, 323, 372, 461, 498
Pound E. 490
Preve C. 5, 8
Proclo 157, 160, 231
Prodi R. 119, 406, 509
Protagora 46, 87, 89, 262, 344
Proudhon P.-J. 211, 378
Proust M. 149
Pufendorf S. von 218

Q

Quisling V. 490

R

Raffaello Sanzio 96, 178, 180
Rakosi M. 495
Ranke M. 412, 413
Ratzinger J. 20, 88, 89, 105, 110, 138, 149, 173, 233, 271, 283, 373
Ravelli F. 5
Rawls J. 350, 415
Reale G. 105, 110
Redondi P. 167
Renan E. 138
Renault E. 492
Revelli M. 378, 380
Ricardo D. 116, 174, 264, 306, 366
Ricoeur P. 112, 115
Rizzi B. 375
Robespierre M. de 264, 292, 293, 430, 485
Robin R. 210
Rockmore T. 275
Roosevelt 493
Rorty R. 160, 272, 301, 413, 496, 501, 506
Rosanvallon P. 219
Rosdolsky R. 306
Rosenkranz K. 277
Rousseau J.-J. 107, 126, 216, 218, 243, 252, 254, 264, 290, 293, 343, 378, 402, 430, 465, 485, 487
Rubin E. J. 306
Rushdie S. 414
Russell B. 228, 246, 247, 248, 254, 260, 264, 274, 339

S

Salgari E. 301
Salieri A. 476
Sapore, re sasanide di Persia 157
Saramago J. 448
Sarkozy N. 147, 449
Sartre J.-P. 18, 361, 454, 500
Scarponi A. 7
Schelling F. W. J. 249, 256, 258, 261, 263, 267, 268, 298, 343, 349, 352, 383, 415, 484
Schmitt C. 165, 322
Schopenhauer A. 27, 65, 211, 239, 246, 258, 259, 315, 383, 416, 472, 473
Schumacher M. 283
Schumpeter J. A. 366
Seferis Y. 65
Sellers P. 246
Seneca 130, 134, 135, 157
Senofonte 87
Sepùlveda L. 186
Serveto M. 180
Severino E. 60, 386
Sfero di Sparta 133, 134
Shakespeare W. 85, 129, 354, 458
Sichirollo L. 284
Simeone lo Stilita 344
Simmel G. 411, 416, 432, 446, 451, 454, 475, 476, 477, 478, 489
Simone di Tournai 168
Simopoulos K. 125
Simplicio 74, 189
Singer P. 275
Sismondi J. C. L. de 211
Smith A. 23, 66, 90, 116, 117, 173, 174, 184, 191, 192, 212, 218, 219, 240, 264, 287, 305, 306, 319, 344, 366, 408
Soboul A. 293
Socrate 35, 43, 46, 73, 78, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 113, 124, 129, 133, 135, 138, 262, 271, 292, 365, 369, 417, 455, 456, 507, 508, 510, 516
Sofocle 129, 508
Sofri A. 489
Sohn-Rethel A. 11, 58, 71, 167, 196, 225, 310, 344, 392, 506
Solone 79, 84, 98, 104, 140
Solzenitsyn A. I. 286, 351
Sombart W. 186

Sordi A. 489
Sorel G. 18, 165, 243, 346, 370, 497
Spencer H. 471
Spengler O. 274, 328
Spinoza B. 49, 50, 53, 93, 105, 109, 110, 121, 137, 186, 190, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 212, 224, 225, 226, 227, 231, 239, 246, 249, 258, 266, 267, 272, 276, 278, 279, 294, 295, 300, 332, 338, 339, 343, 345, 347, 358, 364, 369, 391, 393, 402, 405, 410, 422, 441, 453, 454, 457, 458, 469, 470, 476, 482, 484, 490, 496, 507, 509, 512, 514, 515, 516
Stalin G. 10, 19, 61, 81, 85, 95, 96, 107, 117, 133, 153, 173, 182, 183, 200, 232, 250, 284, 288, 323, 348, 349, 350, 351, 352, 373, 374, 392, 401, 402, 404, 405, 409, 424, 430, 440, 472, 479, 480, 481, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 495, 502, 513
Stendhal, M.-H. Beyle, detto 328
Stevenson R. L. 354
Stone E. 89, 90
Swedenborg E. 10
Sweezy P. 189, 276, 306, 400, 481, 482

T

Talete 56, 57, 75, 179, 206, 231, 251, 508
Taylor C. 284
Teofrasto 75
Terracini U. 371
Tertulian N. 9, 455, 503
Theodoris C. 124
Thomasius G. 15
Thomson G. 43, 65, 75, 76, 78, 121
Tiberio Gracco 133
Tieste 82
Tocqueville A. de 328
Togliatti P. 96
Tommaso d'Aquino 12, 55, 69, 105, 110, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 190, 250, 288, 303, 339, 435, 505
Torquemada T. de 222, 402, 513
Torri M. 45
Toscani O. 110
Tosel A. 196, 200, 203, 204, 227, 272, 498, 507
Trendelenburg F. A. 250, 410, 421
Trotzky L. 19, 200, 354, 440, 460, 493, 494
Tucidide 35, 508
Turchetto M. 352
Turgot A. R. J. 213, 214, 227, 321, 430
Tutankhamen 94

V

Vadée M. 108, 311, 313
Vajda M. 503
Varesio E. 5
Vattimo G. 108, 132, 160, 413, 443, 475
Vegetti M. 156
Veltroni V. 116, 147
Vergès J. 89
Viano A. 123, 280, 316
Vico G. B. 203, 254, 276, 277, 517
Vittorio Emanuele III 226
Vogt C. 108
Voltaire (F.-M. Arouet), detto 36, 193, 227, 328, 430
Vranicki P. 341

W

Wagner R. 283
Waltari M. 50
Weber M. 13, 50, 74, 77, 163, 180, 186, 209, 210, 215, 217, 229, 230, 300, 303, 304, 305, 307, 372, 379, 380, 387, 391, 395, 396, 399, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 419, 425, 427, 432, 433, 434, 436, 443, 444, 450, 451, 454, 458, 467, 474, 475, 476, 477, 478, 484, 489, 500, 502, 503, 505, 510

Whitehead A. N. 255
Wilde O. 436
Windelband W. 223
Wittgenstein L. 339, 474, 512
Wolff C. 15, 16, 240, 250

Z

Zapata E. 289
Zapatero J. L. R. 289
Zarathuštra Spitāma 35
Zdanov A. A. 383
Zenone 130, 131, 135, 136, 280, 471
Zinoviev A. 286
Zosimo 148

Sommario

Nota editoriale 5

Prologo 7

Introduzione
Il significato filosofico del termine «Ontologia dell'Essere Sociale» 15

I.
La natura ad un tempo necessariamente filosofica ed ideologica
delle categorie del pensiero umano 27

II.
L'unità ontologica di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale
e la sua progressiva differenziazione storica 31

III.
La teoria del «Periodo Assiale» di Karl Jaspers
e l'insieme dei problemi interpretativi che essa pone 35

IV.
La genesi ontologico-sociale del pensiero filosofico nell'antica Cina 41

V.
La genesi ontologico-sociale del pensiero filosofico nell'antica India 45

VI.
La genesi ontologico-sociale
del messianesimo religioso esclusivista nell'antico Israele 49

VII.
Il passo falso iniziale.
La ricostruzione di Aristotele della storia della filosofia precedente
e la sciagurata successiva "filastrocca di opinioni" 55

VIII.
Il poema della natura di Eraclito
secondo l'interpretazione del grammatico alessandrino Diodoto 59

IX.
Il numero di Pitagora ed il logos come calcolo sociale
delle buone proporzioni geometriche nella comunità 65

X.
L'Essere di Parmenide come metafora e proiezione ideale eterna
della stabilità e della permanenza nel tempo della buona legislazione 69

XI.
L'Apeiron di Anassimandro come prioiezione ideale astratta
del pericolo dell'infinitezza e dell'indeterminatezza
delle ricchezze individuali per la convivenza comunitaria 73

XII.
La riforma democratica del pitagorico ateniese Clistene
come applicazione politica diretta della centralità del metron e
dell'isorropia, fondamenti ontologico-sociali del sapere filosofico antico 81

XIII.
Socrate, il moscone fastidioso
del nobile cavallo della democrazia degli ateniesi.
La critica razionale al fallimento politico degli automatismi
del modello democratico di Clistene 87

XIV.
Platone, un pitagorico socratico.
Le basi ontologico-sociali del modello idealistico bimondano
e l'individualizzazione dell'ideale della isorropia
all'interno dell'anima del singolo 93

XV.
La prima formulazione sistematica
dell'ontologia dell'essere sociale in Aristotele.
La normatività ontologica della natura umana individuale 103

XVI.
La prima critica sociale sistematica priva della mediazione simbolica
della "natura" al pericolo della crematistica in Aristotele 115

XVII.
Il necessario ripiegamento individualistico
in una comunità protetta di amici in Epicuro
e la sua spiegazione ontologico-sociale 121

XVIII.
La fuga in avanti cosmopolitica della comunità dei saggi
e la compensazione utopica alla miseria del mondo reale degli Stoici 129

XIX.
La miseria del mondo romano
e la formazione sociale dei presupposti del cristianesimo.
Il rovesciamento dialettico dell'Imperium in Basileia
e l'inversione ontologico-sociale della Terra in Cielo 135

XX.
Il regno celeste del Povero ed il regno terrestre del Ricco.
Sulla genesi ontologico-sociale della fondazione ideologica
del cristianesimo costantiniano e post-costantiniano 145

XXI.
Il mutamento di funzione sociale e politica
della sintesi filosofica neoplatonica
dall'estrema difesa del mondo antico
alla legittimazione del mondo gerarchico feudale 155

XXII.
La sacralizzazione religiosa degli Ordines sociali medioevali,
le grandi cattedrali teologiche domenicane
ed il significato ontologico-sociale
della contestazione nominalistica francescana 165

XXIII.
La natura ontologico-sociale della rivoluzione protestante europea
e dell'affermazione del rapporto diretto fra l'individuo
e la divinità mediato dal testo vetero-testamentario 177

XXIV.
Il significato ontologico-sociale
della Costituzione Formalistica del Soggetto
nel «Cogito ergo Sum» di Cartesio 187

XXV.
La centralità del pensiero di Spinoza
nel ristabilimento moderno dell'ontologia dell'essere sociale195 195

XXVI.
La Grande Instaurazione illuministica
del fondamento metafisico del pensiero borghese moderno:
il tempo del progresso, lo spazio della materia ed il lavoro astratto.
La critica utilitaristica al diritto naturale ed al contratto sociale 205

XXVII.
Il Kant della critica alla metafisica.
Il significato ontologico-sociale della separazione
fra le categorie dell'essere e le categorie del pensiero 221

XXVIII.
Il Kant della fondazione individualistica della morale
ed il rifiuto dell'etica comunitaria come eteronomia 235

XXIX.
Il ristabilimento dell'ontologia dell'essere sociale in Fichte
e la connotazione del presente
come epoca della compiuta peccaminosità 245

XXX.
Hegel e la scoperta progressiva della filosofia prima
e della scienza filosofica poi
come terreno del ristabilimento dell'ontologia dell'essere sociale 255

XXXI.
Hegel ed il ristabilimento ontologico-sociale della storicità.
La fenomenologia dello spirito, la filosofia della storia
e la storia della filosofia, tre aspetti di un unico complesso ideale 271

XXXII.
La filosofia politica di Hegel e la sua opposizione determinata
al conservatorismo dei "vecchi ceti", alla dispersione individualistica
dell'economia politica inglese
e alla "furia del dileguare" russoviano-giacobina 283

XXXIII.
La scienza filosofica di Karl Marx.
La centralità della categoria modale di possibilità ontologica
senza alcuna garanzia necessaria di filosofia della storia secolarizzata
di superamento comunista globale
del modo di produzione capitalistico 295

XXXIV.
Il materialismo storico di Marx.
Una scienza non-filosofica innestata
su di una scienza filosofica dell'emancipazione umana.
Storia, modo di produzione, forze produttive sociali,
rapporti sociali di produzione, ideologia e rivoluzione 315

XXXV.
Storia del marxismo 1870-2000
in una prospettiva storico-genetica ed ontologico-sociale 335

XXXVI.
Il grande marxismo indipendente del Novecento,
testimonianza di libertà,
critica dello sfruttamento capitalistico ed imperialistico
ed autocritica delle formazioni ideologiche "marxiste"
di partito e di Stato 357

XXXVII.
La filosofia di Nietzsche
e le ragioni storico-sociali del suo grande successo
fra gli intellettuali ed il grande pubblico.
La critica unitaria alle metafisiche borghesi
e alle metafisiche proletarie 377

XXXVIII.
Solo un Dio può ancora salvarci.
L'esito depressivo nella filosofia contemporanea
nelle diagnosi depressive epocali della gabbia d'acciaio di Max Weber
e dell'esito conclusivo della lunga storia
della metafisica occidentale in tecnica planetaria di Martin Heidegger 399

XXXIX.
Il postmoderno filosofico spiegato ai bambini e agli adulti 427

XL.
La passione durevole per una filosofia dell'emancipazione.
Note di analisi sull'ontologia dell'essere sociale di Lukács,
e proposta articolata di sua rifondazione categoriale critica 453

Indice dei nomi 519